



إشراق الأهلوت في نهج شرح الياقوت

تأليف

السيد عميد الدين أبو عبد الله عبد المطلب بن محمد الدين

الحسيني العبدلي

(٦٨١ - ٧٥٤ هـ)

تحقيق

علي أكبر ضيائي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



إشراق الألهوت في نهج شرح الياقوت

تأليف

السيد عميد الدين أبو عبد الله عبد المطلب بن مجد الدين

الحسيني العبدي

(٦٨١ - ٧٥٤ هـ)

تحقيق

علي أكبر ضيائي

اعرجی، عبدالمطلب بن محمد ۶۸۱-۷۵۴ ق.
اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت / تألیف عمیدالدین ابو عبدالله عبدالمطلب بن مجدلالدین الحسنی
العبدلی؛ تصحیح علی اکبر ضیائی - تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
بیست و هفت، ۵۴۵ ص: نمونه - (میراث مکتوب: ۱۰۲. علوم و معارف اسلامی: ۳۰)
ISBN 964-6781-68-3

فهرستتویسی بر اساس اطلاعات فیها.
ص.ع. لاتینی شده:
عربی.
کتاب حاضر شرحی است بر کتاب انوارالملکوت علامه حلی که خود شرحی بر کتاب یاقوت
ابی اسحاق ابراهیم بن نوبخت است.
کتابنامه: ص. ۵۴۵

۱. ابراهیم بن نوبخت، قرن ۴ ق. الیاقوت - نقد و تفسیر. ۲. علامه حلی، حسن بن یوسف ۶۲۸ - ۷۲۶ ق. انوارالملکوت فی شرح الیاقوت - نقد و تفسیر. ۳. کلام شیعه - متون قدیمی تا قرن ۱۳. الف. ابراهیم بن نوبخت، قرن ۴ ق. الیاقوت. شرح. ب. علامه حلی، حسن بن یوسف ۶۲۸ - ۷۲۶ ق. ج. ضیائی، علی اکبر، ۱۳۳۲ - ، مصحح. د. عنوان. ه. عنوان. الیاقوت. شرح.

۲۹۷/۳۱۷۲

BP ۲۰۹/۶/الف ۲۰۲۱۵۲

م ۸۱ - ۲۳۲۶

کتابخانه ملی ایران



اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت

تألیف: السید عمیدالدین أبو عبدالله عبدالمطلب بن

مجدلالدین الحسنی العبدلی (۶۸۱-۷۵۴ هـ)

مصحح: علی اکبر ضیائی

ناشر: میراث مکتوب

نوع حروف به کار رفته در متن: بزر، تایمز، زر، لوتوس

حروفچین: رضا علی محمدی؛ صفحه‌آرا: محمود خانی

خط روی جلد: احمد عبدالرضایی

چاپ: ۱۳۸۱

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۳-۶۸-۶۷۸۱-۹۶۴

لیتوگرافی و چاپ: چاپخانه بنیاد اندیشه اسلامی

نشانی ناشر: تهران، ص. پ: ۵۶۹-۱۳۱۸۵

تلفن: ۳-۶۴۹۰۶۱۲، ۶۴۹۰۶۲۵۸، دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸

E-mail: toolid@MirasMaktoob.com

http://www. MirasMaktoob.com



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرة لإيران الإسلامية، وهي في جوهرها مآثر العلماء و النوابغ العظام و التي تمثل هويتنا نحن الإيرانيين. وإنّ المهمة الملقة على عاتق كل جيل أن يبجّل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي. و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق مايزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم ترَقَ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّى للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها. إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملحق على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و قد قام مركز نشر التراث المخطوط بهذا الواجب داعماً جهود المحققين و الباحثين و مشجّعاً الناشرين و المؤسسات العلمية و حملة الاقلام و عشاق العلم و الثقافة في نشر التراث المخطوط، مقدّماً للمتقنين مجموعة قيمة من النصوص التراثية و مصادر التحقيق لأهل العلم و الأدب.

محتويات الكتاب

يو	مقدمة المصحح
يط	اسم الشارح ونسبه
ك	ولادته ووفاته
ك	مشايقه
كا	تلاميذه
٣	المقصد الأول: في النظر و ما يتصل به
٣	المسألة الاولى: في ماهيته
٤	إبطال القول الأول
٥	إبطال القول الثاني
٦	إبطال القول الثالث
٦	بيان القول الرابع
٧	الحق في المسألة
٩	بيان دعوى المحقق و هو أن الحد أخص من النظر
١٠	تقرير جواب الشارح (ره)
١٢	المسألة الثانية: في أن النظر واجب
١٢	تقرير الدليل الأول
١٣	الاعتراض الأول
١٤	الاعتراض الثاني
١٥	تقرير الدليل الثاني
١٥	المسألة الثالثة: في أن النظر مفيد للملم

١٦	الشبهة الأولى
١٧	تقرير جواب الشبهة الأولى
١٨	تقرير آخر من الشبهة الأولى
١٨	الجواب عنها
١٩	تقرير الشبهة الثانية
١٩	تقرير الجواب
٢٠	شبهة أخرى على امتناع النظر
٢٠	تقرير الجواب
٢١	المسألة الرابعة: النظر واجب
٢٢	جواب إلزامي عن الدليل المذكور
٢٤	المسألة الخامسة: في أن النظر أول الواجبات
٢٥	«المسألة السادسة: في الدليل»
٢٨	المسألة السابعة: في أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين أم لا
٣١	المسألة الثامنة: في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية
٣٢	المسألة التاسعة: في حد العلم
٣٦	المسألة العاشرة: في تقسيم العلم
٣٩	المسألة الحادية عشر: في أن العلم بالدليل مفاير للعلم بالمدلول
٤٣	المسألة الثانية عشر: في أن النظر يولد العلم
٤٤	المسألة الثالثة عشر: في أن المعارف مقدورة لنا
٤٩	المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض والأجسام
٤٩	المسألة الأولى: في تعريف الجوهر والعرض والجسم
٥٢	المسألة الثانية: في الجزء الذي لا يتجزئ
٥٩	المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام
٦٤	المسألة الرابعة: في جواز خلو الأجسام عن الطعوم والألوان والروائح
٦٦	المسألة الخامسة: في أن الأجسام مرئية
٦٨	المسألة السادسة: في إثبات الخلاء
٧٦	المسألة السابعة: في تعريف الحركة
٧٨	المسألة الثامنة: في تعريف السكون

٨٠	المسألة التاسعة: في أن ذلك الحصول ليس بمعنى
٨٤	المسألة العاشرة: في استحالة الانتقال و البقاء على الأعراض
٩١	المقصد الثالث: في أحكام الجواهر والأعراض
٩١	المسألة الأولى: في أن الأجسام حادثة
١١١	برهان التطبيق في بيان تناهي الأجسام
١١٢	المسألة الثانية: في إبطال التسلسل
١١٩	المسألة الثالثة: في شبه الخصوم و الرد عليها
١٢٠	تقرير الشبهة الأولى
١٢٠	تقرير الشبهة الثانية
١٢٢	تقرير الشبهة الثالثة
١٢٩	المسألة الرابعة: العالم لا يجب كونه أبدياً
١٤٩	المقصد الرابع: في الموجودات
١٤٩	المسألة الأولى: في أن الوجود نفس الماهية
١٥٢	الدليل على أن الوجود مشترك
١٥٣	الدليل على لزوم كون الوجود زائداً
١٥٥	المسألة الثانية: في أن المعدوم ليس بشيء
١٦٠	المسألة الثالثة: في قسمة الوجود إلى القديم والحادث
١٦٢	المسألة الرابعة: في أن القديم لا يستند إلى المؤثر
١٦٨	المسألة الخامسة: في انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن
١٧٧	المسألة السادسة: في خواص الواجب لذاته تعالى
١٨٤	المسألة السابعة: في خواص الممكن لذاته
١٨٨	الدليل الأول على أن علّة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان
١٨٩	الدليل الثاني على أن علّة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان
١٩٣	المقصد الخامس: في إثبات الصانع و توحيده و أحكام صفاته
١٩٣	المسألة الأولى: في إثبات الصانع
١٩٩	المسألة الثانية: في أنه تعالى قادر
٢٠٤	المسألة الثالثة: في أنه تعالى عالم

٢٠٩	المسألة الرابعة: في أن الله تعالى حيٌ
٢١٠	المسألة الخامسة: في أنه تعالى سميعٌ بصيرٌ
٢١٥	المسألة السادسة: في أنه تعالى مريدٌ
٢٢١	المسألة السابعة: في أنه تعالى متكلمٌ
٢٢٤	المقام الأول: احتجاج الأشاعرة على أن الكلام معقول
٢٢٥	المقام الثالث: احتجاج الأشاعرة على قدم الكلام
٢٢٥	المقام الرابع: احتجاج الأشاعرة على أن ذلك الكلام واحد
٢٢٥	الجواب عن المقام الأول
٢٢٦	الجواب عن المقام الثاني
٢٢٧	الجواب عن المقام الثالث
٢٣١	المسألة الثامنة: في أنه تعالى غنيٌ
٢٣٢	المسألة التاسعة: في نفس المعاني والأحوال
٢٣٦	الدليل الثاني على نفي المعاني
٢٣٦	الدليل الثالث على نفي المعاني
٢٣٧	الدليل الرابع على نفي المعاني
٢٤٢	المسألة العاشرة: في أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
٢٤٢	المبحث الأول: أنه تعالى ليس بجسم
٢٤٣	الدليل الأول على نفي الجسميّة عن الله تعالى
٢٤٤	الدليل الثاني على نفي الجسميّة عن الله تعالى
٢٤٥	الدليل الثالث على نفي الجسميّة عن الله تعالى
٢٤٧	المبحث الثاني: في أنه تعالى ليس بجوهر
٢٤٩	المبحث الثالث: في أنه تعالى ليس بعرض
٢٤٩	المسألة الحادية عشر: في أنه تعالى ليس بمتحيّزٌ
٢٥٠	المسألة الثانية عشر: في أنه تعالى ليس حالاً في غيره
٢٥٢	المسألة الثالثة عشر: في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى
٢٥٦	المسألة الرابعة عشر: في استحالة رؤيته تعالى
٢٥٩	الوجه الأول من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى
٢٦١	الوجه الثاني من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى

٢٦٢	الوجه الثالث من احتجاج الأشاعرة على صحة رؤيته تعالى
٢٦٢	الوجه الرابع من احتجاج الأشاعرة على صحة رؤيته تعالى
٢٦٤	المسألة الخامسة عشر: في أنه تعالى قادر على كل مقدور
٢٦٤	المبحث الأول: في أنه تعالى قادر على كل مقدور
٢٦٥	المبحث الثاني: في أنه تعالى قادر على عين أفعال العباد
٢٦٨	المبحث الثالث: في أنه تعالى قادر على القبح
٢٧٠	المبحث الرابع: في أنه تعالى قادر على خلاف المعلوم
٢٧٢	المبحث الخامس: في أنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد
٢٧٣	المسألة السادسة عشر: في أنه تعالى عالم بكل معلوم
٢٧٣	[المبحث الأول: في أنه تعالى عالم بكل المعلومات
٢٧٣	المبحث الثاني: في أنه تعالى عالم بذاته
٢٧٥	المبحث الثالث: في أنه تعالى عالم بالجزئيات
٢٨٠	المسألة السابعة عشر: في أنه تعالى واحد
٢٨٠	الدليل الأول على أنه تعالى واحد
٢٨٣	الثاني: دليل التمانع
٢٨٦	الثالث: الدليل السمعى على أنه تعالى واحد
٢٨٧	المسألة الثامنة عشر: في إبطال الماهية
٢٨٨	المسألة التاسعة عشر: في أن كلامه تعالى حادث
٢٩١	المقصد السادس: في استناد صفاته إلى وجوبه
٢٩٤	المسألة الثانية: في أنه تعالى ليس بعرض ولا جسم
٢٩٥	المسألة الثالثة: في أنه تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته
٢٩٧	المسألة الرابعة: في أنه يستحيل عليه التغير
٢٩٨	المسألة الخامسة: في أنه تعالى متهج بذاته
٢٩٩	[المبحث الأول: في حد اللذة أو الألم]
٣٠٠	[المبحث الثاني: في إثبات اللذة العقلية
٣٠١	[المبحث الثالث: في أن اللذة العقلية أقوى من اللذة الحسية
٣٠٢	شرح المباحث المذكورة

٣٠٥	المقصد السابع: في العدل
٣٠٥	المسألة الأولى: في التحسين والتقيح
٣١١	المسألة الثانية: في أَنَّ الله تعالى لا يفعل القبيح
٣١٣	المسألة الثالثة: في أَنَّا فاعلون
٣١٨	الوجه الأول من احتجاج الجبرية
٣١٩	الوجه الثاني من احتجاج الجبرية
٣٢١	الوجه الثالث من احتجاج الجبرية
٣٢١	المسألة الرابعة: في أَنَّهُ تعالى لا يريد القبيح
٣٢٧	المسألة الخامسة: في المتوَلَّدات
٣٣١	المقصد الثامن: في الآلام والأعواض
٣٣١	المسألة الأولى: في الوجه الَّذِي يقبح له الألم
٣٣٤	المسألة الثانية: في الوجه الَّذِي يحسن به الألم
٣٣٦	المسألة الثالثة: في الوجه الَّذِي يحسن منه تعالى فعل الألم به
٣٤٠	المسألة الرابعة: في إبطال قول البركية والتناسخية
٣٤٢	المسألة الخامسة: في إثبات العوض على الله تعالى
٣٤٨	المسألة السادسة: في الانتصاف
٣٥٠	المسألة السابعة: في انقطاع العوض
٣٥١	المسألة الثامنة: في أَنَّ العوض لا يسقط بالهبة ولأبالإبراء
٣٥٣	المقصد التاسع: في أفعال القلوب ونظرائها
٣٥٣	المسألة الأولى: في العلم
٣٥٣	المسألة الثانية: في جواز تعلُّق العلم بمعلومات
٣٥٨	المسألة الثالثة: في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات
٣٥٩	المسألة الرابعة: في المباحث المتعلقة بالإرادة
٣٦٢	المسألة الخامسة: في إبطال كلام النَّفس
٣٦٣	المسألة السادسة: في حدِّ اللَّذَّةِ والألم
٣٦٤	المسألة السابعة: في ماهية القدرة
٣٦٦	المسألة الثامنة: في صحَّة وجود القدرة قبل الفعل واستدامتها بعده

٣٧٢	المسألة التاسعة: في تعلّق القدرة بالضدّين
٣٧٤	المسألة العاشرة: في متعلّق القدرة
٣٧٥	المسألة الحادية عشر: في أنّ القدرة غير موجبة للفعل
٣٧٧	المسألة الثانية عشر: في أنّ القدرة غير باقية
٣٧٩	المقصد العاشر: في التكليف
٣٧٩	المسألة الأولى: في شروطه
٣٨٣	المسألة الثانية: في ماهيّة الإنسان
٣٨٦	المسألة الثالثة: في بيان حسن التكليف
٣٨٦	«المبحث [الأوّل]: في أنّ أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض»
٣٨٨	«المبحث الثاني: في إثبات الغرض في التكليف»
٣٨٨	«المبحث الثالث: في حسن تكليف الكافر»
٣٨٩	المسألة الرابعة: في استحالة تكليف ما لا يطاق
٣٩١	المقصد الحادي عشر: في الألطاف
٣٩١	المسألة الأولى: في حدّ اللطف
٣٩٢	المسألة الثانية: في وجوب اللطف
٣٩٣	المسألة الثالثة: في أنّه لا يجوز فعل اللطف بالقبيح
٣٩٣	المسألة الرابعة: في أنّه تعالى لا يحسن منه العقاب عند منع اللطف
٣٩٤	المسألة الخامسة: في الأصلح في الدنيا
٣٩٩	نُكْتُ من التوحيد
٣٩٩	المسألة الأولى: في كونه تعالى عالماً في الأزّل
٤٠٠	المسألة الثانية: في كونه تعالى قادراً في الأزّل
٤٠١	المسألة الثالثة: في كونه تعالى حيّاً أزليّاً
٤٠١	المسألة الرابعة: في الجواب عن كلام هشام
٤٠٣	المقصد الثاني عشر: في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب عنها
٤٠٣	المسألة الأولى: في الاعتراض على القدرة والجواب عنه
٤٠٥	المسألة الثانية: في تحقيق معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً
٤٠٧	المسألة الثالثة: في تحقيق كونه تعالى مريداً

٤٠٨	المسألة الرابعة: في إبطال قدم الكلام
٤٠٩	المسألة الخامسة: في إبطال دليل الأشاعرة في الرؤية
٤١٠	المسألة السادسة: في تتبع اعتراضاتهم في مسائل العدل
٤١١	«الشبهة الأولى على التحسين والتقييح»
٤١٥	المقصد الثالث: عشر: في الوعد والوعيد
٤١٥	المسألة الأولى: في أن وجوب الثواب والعقاب سمعي
٤١٧	المسألة الثانية: في إبطال الإحباط
٤٢٠	المسألة الثالثة: في أن عقاب الفاسق منقطع
٤٢٣	المسألة الرابعة: في إثبات الشفاعة
٤٢٥	المسألة الخامسة: في عدم وجوب قبول التوبة
٤٢٥	المسألة السادسة: في أن التوبة واجبة
٤٢٧	المسألة السابعة: في أن التوبة تصح من قبيح دون قبيح
٤٢٨	المسألة الثامنة: في أن المؤمن لا يكفر
٤٢٨	المسألة التاسعة: في أن الفاسق يُسقط مؤمناً وبيان ماهية الإيمان
٤٣٠	المسألة العاشرة: في إثبات الصراط والميزان وغيرهما من السمعات
٤٣٠	المسألة الحادية عشر: في اعتراضات الخصوم على مسائل الوعد والوعيد
٤٣٥	المقصد الرابع عشر: في النبوات
٤٣٥	المسألة الأولى: في جواز البعثة
٤٣٦	المسألة الثانية: في شرائط المعجز
٤٣٧	المسألة الثالثة: في إثبات نبوة محمد (ص)
٤٤٠	المسألة الرابعة: في جواز الكرامات
٤٤١	المسألة الخامسة: في أن الأنبياء أشرف من الملائكة
٤٤٤	المسألة السادسة: في الاعتراضات على النبوة والجواب عنها
٤٤٨	المسألة السابعة: في الإعادة وأحكامها
٤٥٠	المسألة الثامنة: في بقاء الجواهر
٤٥١	المسألة التاسعة: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٤٥٣	المسألة العاشرة: في الآجال
٤٥٣	المسألة الحادية عشر: في الأسعار
٤٥٤	المسألة الثانية عشر: في الأرزاق

٤٥٥	المسألة الثالثة عشر: في بيان عصمة الأنبياء
٤٥٧	المسألة الرابعة عشر: في الردّ على اليهود
٤٦٠	المسألة الخامسة عشر: في الردّ على النصارى
٤٦١	المسألة السادسة عشر: في الردّ على المنجمين
٤٦٢	المسألة السابعة عشر: في إبطال قول التنوية
٤٦٣	المسألة الثامنة عشر: في الردّ على المجوس
٤٦٤	المسألة التاسعة عشر: في الردّ على عبادة الأصنام
٤٦٤	المسألة العشرون: في الردّ على الفلاة
٤٦٧	المقصد الخامس عشر: في الإمامة
٤٦٧	المسألة الأولى: في أنها واجبة
٤٧٧	المسألة الثانية: في وجوب العصمة
٤٨١	المسألة الثالثة: في باقي صفات الإمام
٤٨٢	المسألة الرابعة: في وجوب النصّ
٤٨٥	المسألة الخامسة: في جواب الاعتراضات على ما تقدّم
٤٩٢	المسألة السادسة: في تعيين الإمام
٤٩٤	المسألة السابعة: في الجواب عن اعتراضات الخصوم
٥٠٥	المسألة الثامنة: في النصّ الخفيّ
٥٠٩	المسألة التاسعة: في تنبّع اعتراضات الخصوم
٥١٥	المسألة العاشرة: في أدلّة أخرى على النصّ
٥١٦	الدليل الأوّل على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع) من طريق النصّ
٥١٩	الدليل الثاني على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع) من طريق النصّ
٥١٩	الدليل الثالث على إثبات إمامة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام
٥١٩	الدليل الرابع على إثبات إمامة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام
٥١٩	المقدّمة الأولى: في عدم صلاحية أبي بكر للإمامة
٥٢٣	المقدّمة الثانية: في أنّ الإمامة تعيّنت لأمر المؤمنين عليّ (ع)
٥٢٤	الدليل الخامس على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع)
٥٢٥	المسألة الحادية عشر: في إمامة باقي الأئمة الاثنى عشر عليهم السلام
٥٢٦	المسألة الثانية عشر: في أحكام المخالفين

٥٣١	الفهارس
٥٣٣	الآيات
٥٣٨	الأحاديث
٥٣٩	الأشعار
٥٣٩	الفرق والمذاهب والجماعات والديانات
٥٤١	الأعلام
٥٤٤	الكتب
٥٤٥	الأماكن
٥٤٥	مصادر التحقيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

عندما كنت أبحث عن مخطوطات كتاب الياقوت لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت في مكتبات قم و طهران و مشهد، عرفت أن العلامة الحلي قدس سره كتب شرحاً على كتاب الياقوت بعنوان: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ثم أطلعت بعد ذلك أن ابن اخت العلامة الحلي - يعني السيد عميد الدين عبدالمطلب بن محمد بن علي الأعرج الحسيني - شرح كتاب خاله أنوار الملكوت في شرح الياقوت، و سعى شرحه إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، وهذا الشرح يعدّ من أهمّ مصادر علم الكلام الشيعي.

و كان أسلوب السيد عميد الدين في شرح هذا الكتاب أنه كان يذكر أولاً قول المصنف إبراهيم بن نوبخت من كتاب الياقوت، ثم يذكر قول الشارح العلامة الحلي من كتاب أنوار الملكوت، و بعد ذلك يبيّن رأيه في نقد شرح الياقوت.

و هو يذكر غرضه من تأليف هذا الكتاب في مقدمته بهذه العبارة:

«أما بعد، فإنّ جماعة من إخوان الصفا و أرباب التقى و الوفاء الذين فازوا من الفضائل العلمية بالقدح المعلّى و حازوا من الكمالات العملية المقام الأعلى، لمّا طالعوا كتاب أنوار الملكوت في شرح الياقوت في علم الكلام للإمام العلامة خلاصة علماء الدهر قدوة أهل العصر أفضل المتأخرين مكمل علوم المتقدمين... أبي المنصور الحسن بن المطهر... قد اشتمل على جمل من المباحث الدقيقة... سألوا منّي أن أشرح ما اشتمل عليه من المباحث...»

و يظهر من بعض عبارات الشارح السيد عميد الدين بأنّ هناك شروحاً أخرى كتبت على كتاب أنوار الملكوت لم تصل إلينا، واستفاد منها الشارح في شرحه لكتاب أنوار الملكوت ولكن لم يذكر أسماء هذه الشروح، وأيضاً نفهم من بعض عبارات الشارح بأنّ كتاب أنوار الملكوت كان متداولاً بين أيدي طلاب العلم آنذاك وكان يُدرّس في حوزات الشيعة الإمامية، و لذلك بدأ يشرحه بشروح وافية وعلمية لا ينظر إلى مدى شهرة خاله العلامة الحلّي، بل ينظر إلى ما قال العلامة و شرح كتاب خاله في زمن حياة العلامة حيث يقول: قال الشارح دام ظلّه، يعني خاله العلامة الحلّي.

في تردّي إلى قم المقدسة وبيت المرحوم الأستاذ السيد عبدالعزيز الطباطبائي قدّس سره الشريف نصحني المرحوم و شجّعني بأنّ أصحّح كتاب الياقوت في علم الكلام، لأبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت و قد أنجزت أمره و طبعه الأستاذ الدكتور السيد محمود المرعشي زيد توفيقه سنة ١٤١٣ هـ ق. في قم المقدسة و الجدير بالذكر أنّ كتاب أنوار الملكوت طبع بتحقيق المرحوم محمد نجمي الزنجاني في جامعة طهران و أعيد طبعه بالأوفست سنة ١٩٨٤ م في قم المقدسة ولكن فيه أخطاء كثيرة يحتاج إلى تحقيق آخر.

بدأت باستنساخ إشراق اللاهوت سنة ١٩٨٩ م و قد استمرّ مدّة أحد عشر سنة و لم أجد من يطبعه حتّى وصل الأمر إلى صديقي الفاضل السيد أكبر إيراني حيث وافق على طبعه، فجلست مدة ثمانية أشهر في بيتي في مشهد المقدّسة و لم أخرج منه حتّى انتهيت من استنساخه و قد ساعدني في ذلك زوجتي الباحثة كدخدا مزرجي وولدي السيد محمد مهدي ضيائي في إعداد الفهارس العلمية و أشكرهما على ذلك جزيل الشكر و أرجو من الله أن يوفقهما في نشر معارف أهل البيت عليهم السلام و العمل بها.

و من الله التوفيق و عليه التكلان

علي أكبر ضيائي

مشهد المقدّسة ١٣٧٩ هـ ش. / ٢٠٠١ م

اسم الشارح ونسبه:

اسمه السيد عميدالدين أبو عبدالله عبدالمطلب بن السيد مجدالدين أبي الفوارس محمد بن السيد فخرالدين علي بن عزّ الدين محمد بن أحمد بن علي الأعرج الحسيني العبيدلي و باقي نسبه إلى الإمام الحسين عليه السلام.

وقد أورده السيد علي بن عبد الحميد في رجاله بعنوان السيد عميدالدين أبوعبدالله عبدالمطلب، وعده من جملة العلماء في عصر العلامة و من تلامذته و أورد بعض تلامذة الشيخ علي الكركي في رسالته المعمولة في أسامي المشايخ: و منهم الشيخ العميدي ابن أخته - يعني العلامة - و قال الشهيد الثاني في وصف السيد عميدالدين هذا في إجازته للشيخ حسين بن عبدالصمد هكذا: السيد الجليل الطاهر ذو المجددين المرتضى عميدالدين عبدالمطلب بن السيد مجدالدين أبي الفوارس محمد بن علي الأعرج الحسيني العبيدلي^١.

وقد أورده الشيخ الحرّ العاملي في كتاب أمل الآمل^٢ بعنوان: السيد عميدالدين عبدالمطلب ابن محمد بن علي بن الأعرج و قال: «فاضل من مشايخ الشهيد، قال في إجازته لابن نجدة عند ذكره: المولى السعيد الإمام المرتضى علم الهدى شيخ أهل البيت في زمانه عميد الحق والدين... ثم ذكر أنه يروي عنه عن العلامة، له شرح تهذيب الأصول و غير ذلك و قال ابن معية عند ذكر روايته عنه: درة الفخر فريدة الدهر مولانا الإمام الرباني و أثنى عليه و بالغ فيه و هو ابن أخت

١. رياض العلماء و حياض الفضلاء، للميرزا عبدالله افندي الاصبهاني، تحقيق السيد احمد الحسيني، ١٤٠١ هـ.

٢. أمل الآمل، ٢٥٨/١ - ٢٥٩.

٣. ١٦٤/٢، تحقيق السيد احمد الحسيني، قم، دارالكتاب الاسلامي.

العلامة. انتهى كلامه.

وقد تعجب صاحب كتاب رياض العلماء و حياض الفضلاء من الشيخ الحرّ العاملي بأنّه - أعني الشيخ الحرّ العاملي - لم يصّرّح بكون السيد عميد الدين أخاً للسيد ضياء الدين عبدالله لاهنا ولا في ترجمته ولا بكون السيد ضياء الدين أيضاً ابن أخت العلامة كما صرّح به ههنا.^١ واخوته ضياء الدين عبدالله و عبد المجيد^٢ نظام الدين و غياث الدين عبدالكريم و جلال الدين علي و أمهم بنت يوسف أخت العلامة الحلّي و ابنه جمال الدين محمد.^٣

ولادته و وفاته

و في البحار عن مجموعة الجبعي عن خطّ الشهيد أنّ مولد عميد الدين كان ليلة النصف من شعبان ٦٨١ هـ. ق. و توفي ببغداد ١٠ شعبان ٧٥٤ هـ. ق. و دفن بالنجف.^٤

مشايخه

إنّ السيد عميد الدين هذا يروي عن جماعة عديدة: منهم والده أبو الفوارس مجد الدين محمد كان فاضلاً جليلاً، وجده السيد فخر الدين علي، و عن العلامة الحلّي خاله و كان السيد عميد الدين مجازاً عن خاله العلامة.

و يظهر من بعض أساتيد أربعين الشهيد أنّ عميد الدين يروي عن جدّه الإمام النّسابة فخر الدين أبي الحسن علي بن الأعرج الحسيني (٥ رمضان ٧٠٢ هـ. ق.) عن السيد النّسابة جلال الدين عبد الحميد بن فخر الموسوي عن والده فخر بن عبد الحميد بن التقي عن فضل الله الراوندي.^٥

١. رياض العلماء، ١/٢٦٠.

٢. طبقات أعلام الشيعة، ٣/١٢٧: عبد الحميد، بذل عن: عبد المجيد.

٣. دائرة المعارف الشيعية العامة، للشيخ محمد حسين الأعلمي الحائري، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م، ١٢/٤٠٨.

٤. رياض العلماء و حياض الفضلاء، ١/٢٦٢؛ طبقات أعلام الشيعة، ٣/١٢٧.

٥. رياض العلماء و حياض الفضلاء، ١/٢٦٥.

تلاميذه

يروي عن السيد عميد الدين هذا السيد حسن بن نجم الدين كما يظهر من إجازة الصهيوني للشيخ على الميسي، ومنهم أيضاً الشيخ عبد الحميد الثبلي، ومنهم السيد الأديب الحسن بن أيوب الشهير بابن نجم الاطراوي العاملي كما يظهر كلاهما من إجازة الشيخ نعمة الله بن خاتون العالمي للسيد ابن شذقم المدني و يظهر الأخير من إجازة المولى الحاج حسين النيسابوري للمولى نوروز علي التبريزي.

قال الشهيد في أربعينه أيضاً: أخبرنا شيخنا الإمام المرتضى عميد الدين أبو عبد الله في شهر سنة إحدى وخمسين و سبعمائة بالمشهد المقدس الحائري، قال أخبرني شيخنا الإمام جمال الدين الحسن بن المطهر و والدي كلاهما عن الشيخ الفقيه نجيب الدين يحيى بن سعيد، قال أخبرنا شاذان، قال أخبرنا الشيخان أبو محمد عبد الله بن عبد الواحد و أبو محمد عبد الله بن عمر الطرابلسي، قالاً أخبرنا القاضي عبدالعزيز بن أبي كامل الطرابلسي.

قال الشهيد في أربعينه أيضاً: أخبرني شيخنا الإمام السيد المرتضى عميد الدين، قال أنبأنا والدي عن مفيد الدين محمد بن جهيم، قال أنبأنا شمس الدين فخار، عن ابن عبد الحميد بن التقى، عن أبي الرضا فضل الله بن علي الراوندي العلوي الحسيني عن ذي الفقار العلوي، عن الشيخ أبي الحسين أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي، عن الشيخ أبي الفرج محمد بن يعقوب بن اسحاق بن أبي قرة القناني الكاتب الخ.^١

و من تلاميذ صاحب الترجمة هو تاج الدين محمد بن القاسم بن معية (هـ ٧٧٦) قال في إجازته للشهيد: «و من مشايخي الذين استفدت منهم من أراش جناحي و أركب مصباحي وحبائي نفائس العلوم و أبرأ داء نفسي من الكلام و هو درة الفخر و فريدة الدهر مولانا الإمام الرباني عميد الملة و الحق و الدين الخ»^٢.

١. نفس المصدر، ٢٦٦/١ - ٢٦٤.

٢. طبقات أعلام الشيعة، ١٢٧/٣ - ١٢٨.

آثاره

١. إشراف اللاهوت في نقد شرح الياقوت: وهو شرح أنوار الملكوت للعلامة الحلبي، شرحه في حياة خاله و ترتيبه هكذا: قال المصنّف مؤلّف الياقوت، ثم قال الشارح دام ظلّه، يعني خاله العلامة، ثم يشرح شرحاً مفصلاً^١.

قال صاحب الرياض^٢: وكانت عندنا منه نسخة عتيقة جداً وقد كتب في زمن شارح الشرح وكان سماعي من بعض ثقات أهل البحرين أنّ شرح الشرح هذا قد كانت نسخة منه عنده وقد تلفت سنة نهب الأعراب بلدة البحرين في هذه الأوقات.

وقد رأى الشيخ آقا بزرگ الطهراني منه في مكتبة الشيخ محمد السماوي في النجف الأشرف نسخة ناقصة الأول والآخري في مجلّد ضخم بخطّ عتيق جداً وعليها بلاغات كثيرة.

٢. تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين، ذكره صاحب الرياض^٣ عن البحار.

٣. غنية اللبيب في شرح التهذيب، وقد فرغ من تأليفه سنة أربعين و سبعمائة بالحضرة الشريفة الفروية.

وقد كتب بعض الفضلاء على شرح السيد عميدالدين هذا حاشية أيضاً.

٤. كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، وهو شرح مشهور على مشكلات القواعد ومتردداته ونحو ذلك لخاله العلامة في الفقه وقد ألّفه على محاذاة شرح ابن خاله الشيخ فخرالدين ولد العلامة على مشكلات القواعد و تردّداته أيضاً وقد يطعن أحدهما على الآخر في أثناء شرحه وكان تأليف شرح عميدالدين هذا بعد وفاة العلامة و ألّفه لولده السيّد أبي طالب محمد و تأليف شرح فخرالدين في حياة العلامة.

قال المجلسي في أوّل البحار: «و كتاب كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد و كتاب تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين و غيرهما للسيد الجليل عميدالدين عبدالمطلب، ثم قال: و السيد عميدالدين من مشاهير العلماء و أثنى عليه أرباب الإجازات و كتبه معروفة

٢. رياض العلماء و حياض الفضلاء، ٢٦١/١

١. الذريعة، ١١٥/١٣

٣. نفس المصدر؛ بحار الانوار، ٢١/١، ٤٠.

متداولة، لكن لم نرجع إليها إلا قليلاً^١. انتهى.

٥. مناسخات الميراث، أو رسالة في المناسخات، أو رسالة مختصرة في مناسخات الميراث، أو مسألة جامعة لأقسام الوارث، وقد عَيَّر السيد عميدالدين عنه في أوَّلِهِ بِ«المسألة النافعة للمباحث الجامعة لأقسام الوارث» والعشهور التعبير عنها بمناسخات الميراث.^٢

وقد أَلْفَهَا ببغداد سنة إحدى وعشرين وسبعمئة تكميلاً لمسألة المناسخات التي أوردتها الخواجه نصيرالدين الطوسي في رسالة الفرائض، وقد كتب خاله العلامة على ظهر رسالة السيد عميدالدين هذا بقوله: «أحسنَتْ أُنْهَا الولد العزيز» وقد كتب الشيخ أحمد بن الحدَّاد تلميذ العلامة وعلينا أيضاً قصيدة في مدحها أولها:

أنور زهر يبدى في روض بستان

وكان في آخرها: وكتب مملوكه حقاً أحمد بن الحداد الحلِّي سنة إحدى وعشرين وسبعمئة.

٦. الفرائض العميدية، مختصر طبع مع درر الفرائد، للسيد عميدالدين و طبع أيضاً مع المناسخات له في مجموعة كلمات المحققين.^٣

٧. نهاية البادي في شرح المبادي، مبادي الوصول للحلِّي والشرح هذا للسيد عميدالدين. قال الشيخ آقا بزرك الطهراني^٤: والشرح هذا رأيته سابقاً في مكتبة سلطان المتكلمين ونسخة منها اليوم عند السيد محمد علي الروضاتي بإصبعان.

أوله: بِسْمِلة، بِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ نَسْتَفْتِحُ الْكَلَامَ... وبعد: كما أَنَّ من شأن الشيوخ... ولما رأيت شيخنا المعظم... حسن بن يوسف بن المطهر الحلِّي أدام الله... وقد وضع المعالي فهو قطبها... عميد الملة والدين شمس... أبو طالب عبدالمطلب بن التقيب شمس... علي بن مختار العلوي الحسيني... وسمَّيته: «نهاية البادي في شرح المبادي.... قال دام ظله... أقول...»

٢. الذريعة، ٣٨٥/٢٠ - ٣٨٦؛ رياض العلماء، ٢٦٠/١.

١. رياض العلماء، ٢٦١/١.

٤. نفس المصدر، ٣٩٦/٢٤ - ٣٩٧.

٣. الذريعة، ١٤٩/١٦ - ١٥٠.

تحقيق النص

اعتمدنا في تحقيق كتاب إشراق اللاهوت في نقد شرح الباقوت على نسخ ثلاثة لنخرج بنسخة تامة محققة واتخذنا نسخة مكتبة الإمام الرضا(ع) أصلاً لجميع النسخ إلا في الحالات التي لا يمكن الاعتماد عليها و رمزنا لها بالأصل و رقمها ٧٧١٧ كتبت في القرن التاسع الهجري في ١٤٥ ورقة.

النسخة الثانية هي نسخة كتبت في الحلة سنة ٩٢١ هـ، في المكتبة المركزية لجامعة طهران و رمزنا لها بـ «ألف».

النسخة الثالثة هي نسخة كتبت في القرن الحادي عشر الهجري في مكتبة ملك العامة في طهران برقم ٧٨٨ في ٣٨٠ ورقة.

نهاية نسخة ألف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي من أنشأ الاشكال والنظر المنظر من كائنات
والاصحاب والوزراء المتعاليين الاصدقاء والامداد والفرقاء
في مكان المقول العقلة وتاعت في ميدان عقلة
الهاب الاله المستغنى بالارثية والامنية والبقاء النبي
الذي لا يوصف بالزوال والانقضاء القادر في الامور
الامن قلته من خبايا الاشياء العالم ملائكة
ولا محاسن الحكيم الذي لا يزل الحساب في
المتعلم الموقط والتم المتهاوية لعند العبد المصغر
على اولها وحبنا بغير الاماير والآلاء واصلى على اعظم
واكرم الانبياء هذا المصطفى صلى الله عليه وسلم
الاسماء والصفات

فرقت

بالنعم

من النعماء

الله الامد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به ثقتي الحمد لله المتقدس عن الأمثال و الأشكال و النظراء، المتترّء عن الأثراب^١ و الأصحاب و الوزراء، المتعالي عن الأضداد و الأنداد و الشركاء، الذي غرقت في بحار^٢ كماله عقولُ العقلاء و تاهت^٣ في ميدان [حضرة]^٤ جلاله أبواب الألباء، المتفرّد بالأزليّة و الأبديّة و البقاء، المتوحد بالوجود الذي لا يوصف بالزوال و الانقضاء، القادر الذي لا موجود سواه إلا عن قدرته من سائر الأشياء، العالم فلا يفوت^٥ من علمه شيء في الأرض و لا في السماء، الحكيم الذي أمر بالعدل و الإحسان و نهى عن المنكر و الفحشاء، المتطول بالنعم^٦ المتجاوزة للحدّ و العدّ و الاحصاء، أحمد على ما أولانا من النعماء و حبا^٧نا من الأيادي و الآلاء، و أصلي على سيّد^٨ المرسلين و أكرم الأنبياء محمد المصطفى و على آله الأئمة الأتقياء صلاة متواليّة متتاليّة بلا انقطاع و لا انتهاء باقية إلى يوم العرض و اللقاء.

أما بعد، فإن جماعة من إخوان الصفا و أرباب التقى و الوفاء الذين فازوا من الفضائل العلميّة بالقَدَحِ المَعْلَى^٩ و حازوا من الكمالات العمليّة^{١٠} المقام^{١١} الأعلى، لمّا طالعوا كتاب أنوار

١. الأثراب جمع الثّرب و الثّرب: النّيد.

٢. ب: في بحاره، بدل: بحار كماله.

٣. تاهت: شتّت.

٤. من ألف، في ب: في ميدان عظمته جلالة.

٥. الف و ب: فلا، بدل: الذي لا.

٦. النسختان: فلا يعزب عن.

٧. ب: و الزم، بدل: بالنعم.

٨. الأصل: جانا به.

٩. النسختان: أعظم، بدل: سيّد.

١٠. ب: العملي.

١١. الف: العلميّة.

الملكوت في شرح الباقوت في علم الكلام للإمام العلامة خلاصة علماء الدهر قدوة أهل العصر أفضل المتأخرين مكمل علوم المتقدمين وارث علوم الأنبياء والمرسلين جمال الملة والحق والدين أبي منصور الحسن بن المظهر - أدام الله فضائله وآيامه وأسبغ نواله^١ وأنعامه وجوده - قد اشتمل على جمل من المباحث الدقيقة والنكت^٢ العميقة والسؤالات الحسنة اللطيفة والأجوبة^٣ المتقنة^٤ الشريفة زيادة على شرح ما اشتمل عليه الكتاب المذكور وبيان ما [هو]^٥ فيه مسطور، لأنه^٦ قد مال في عبارته^٧ إلى طريق الإيجاز والاختصار، وعدل في ألفاظه إلى نهج المبالغة في الحذف والإظهار، بحيث صار فهم تلك المباحث من تلك العبارة متعذراً، والعلم بتلك النكات من تلك الألفاظ متعسراً، سألوا^٨ متى أن أشرح ما اشتمل عليه من^٩ المباحث والنكات^{١٠} والمسائل [و]^{١١} المشكلات، شرحاً مفصلاً لمجمله^{١٢}، محللاً^{١٣} لمشكله، مظهرًا لخبائاه^{١٤} مؤضحاً^{١٥} لغفائاه؛ فترددت في إجابتهم إلى ذلك لافتقاره^{١٦} إلى خلو السر وفراغ البال، وكون ذلك في هذا الزمان^{١٧} نادراً، بل قريباً من المحال، لكنهم كرروا ذلك السؤال مرة بعد أخرى وجاءت رسلهم إليّ به^{١٨} تترى بحيث لم يبق لي طريق إلى الترك والإهمال ولا سبيل إلى التأخر والإهمال، فشرعت في ذلك مستعيناً بالله وموكلًا عليه، فليس المبدأ إلا منه ولا المرجع^{١٩} إلا إليه.

قال دام ظلّه بعد الخطبة: «و قد رتبنا هذا الكتاب على مقاصد:

١. الأصل: فواضله، ب: فاضله.
٢. النسختان: النكات.
٣. الف: - والأجوبة.
٤. الأصل: المنقة، الف: المتقررة، ب: المدققة.
٥. من النسختين.
٦. الف: أنه، ب: ألا أنه.
٧. الأصل: بعبارته.
٨. ب: - سألوا.
٩. العبارة من قوله: «و العلم بتلك» إلى قوله: «ما اشتمل عليه من» محذوفة في ألف.
١٠. ب: النكت.
١١. من ب.
١٢. الأصل: لمجمله.
١٣. الف: محللاً.
١٤. الخبائاه: جمع الخبيثة.
١٥. الف: - لخبائاه موضحاً.
١٦. ب: لامتداده.
١٧. الأصل: في زماننا، ب: في زماننا هذا.
١٨. ب: بدلالات أهملهم أتى به، أتى به، بدل: وجاءت رسلهم إليّ به.
١٩. الأصل: و المرجع.

المقصد الأول: في النظر و ما يتَّصل به

و فيه مسائل:

المسألة الأولى: في ماهيته^٢

إلى قوله: في كتاب المناهج.»

أقول: هذه المسألة لم يتعرَّض لها صاحب الكتاب، بل افتتح كتابه بالاستدلال على وجوب النظر و كان من الواجب أن يبدأ بذكر ماهية النظر [٢٢آ]، ثم يعقبه بالاستدلال على وجوبه لوجوب تقديم^٣ التصور على التصديق، فلهذا شرع^٤ الشارح^٥ دام ظلّه بذكر هذه المسألة. واعلم: أن الناس قد اختلفوا في ماهية النظر و تعريفه و الأحوال التي ذكرها الشارح^٦ دام ظلّه و ادعى إبطالها في كتابه المسمّى بالمناهج أربعة:

الأول: قول شذوذ من العقلاء: إنّه عبارة عن تجريد العقل عن^٧ الغفلات.

الثاني: قول فخرالدين الرازي: إنّه عبارة عن مجموع علوم أربعة، أولها: العلم بصحّة المقدمات و ثانيها: العلم بترتيبها و ثالثها: العلم بلزوم اللازم عنها و رابعها: العلم بأنّ ما لزم عن الحقّ فهو حقّ.

٢. الأصل: الماهية.

٤. الأصل: ابتدع، ب: تبرع.

١. ب: الفصل.

٣. النسختان: تقدّم.

٥. الأصل: الشيخ.

٦. في الأصل: الشيخ و في نسختي الف و ب: الشارح هكذا حتى نهاية النسخ.

٧. ألف: من.

الثالث: قول بعض العلماء: إنه عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول، قال: لأنّ النظر بالعين [لما كان] ^١ عن تحديق الحدقة ^٢ نحو ^٣ المرئي التماساً لرؤيته بالبصر ^٤، فكذلك النظر بالعقل ^٥ عبارة عن تحديق العقل نحو المعقول التماساً لإدراكه بالبصيرة ^٦.

الرابع: قول فخر الدين الرازي ^٧ أيضاً [ذكره] ^٨ في كتاب المحصّل: إنه ترتيب تصديقات يتوصّل بها إلى تصديق آخر.

قال الشارح دام ظلّه: «والكلّ ضعيفٌ أبطلناه في كتاب المناهج ^٩».

[إبطال القول الأوّل]

[و] ^{١٠} قال في الكتاب المذكور على الأوّل عقيب ذكره «و هو خطأ»: «فإنّهم ^{١١} أخذوا تابع ^{١٢} الشّيء مكانَ الشّيء، و معناه أنّ تجريد العقل عن الغفلات أمرٌ مصاحبٌ للنظر، لاستحالة النظر حالة الغفلة عن المنظور فيه، فالتّأويل بأنّه هو النظر أَخَذَ تابعَ النظر مكانه» ^{١٣} و هذا كما تراه ليس فيه بيان بطلان ^{١٤} هذا القول. و قد قيل عليه: «إنّه عديمي ^{١٥} و النظر وجودي، بدليل ^{١٦} أنّه مولّد للعلم الوجودي و مولّد الوجودي وجودي بالضرورة، فلا يكون هو إياه»

و فيه نظر: فإنّه ^{١٧} لمانع أن يمنع [من] ^{١٨} كونه عديميّاً و ذلك لأنّ الغفلات عديميّة، لأنّها عبارة

٢. ب: الحدق.

١. من النسختين.

٤. ب: لرؤية البصر تكرار، بدل: لرؤيته بالبصر فكذلك.

٣. ب: بجواز.

٥. العبارة من قوله: «لما كان» إلى قوله: «بالعقل» محذوفة في ألف.

٧. الرازي - النسختان.

٦. الف: بالصورة.

٩. ب: معارج الفهم، بدل: المناهج.

٨. من النسختين.

١٠. من النسختين.

١١. العبارة: «خطأ، فإنّهم أخذوا مطموسة في ب، وجاءت في نسخة ألف: أنّهم، بدل فإنّهم.

١٣. الف: فهذا.

١٢. الف: موضع، بدل تابع.

١٥. الأصل: معدمي.

١٤. الأصل: إبطال.

١٧. الأصل و ب: فإنّ.

١٦. الف: فدليل.

١٨. من النسختين.

عن عدم التفتنّ للشيء، فيكون رفعها الذي هو تجريد^١ العقل عنها وجودياً.
سَلَمْنَا، ليكن لانسَلَمَ أَنَّ النَّظَرَ وجوديٌّ ونمنع من كونه مولدًا للعلم واقتران العلم به لا يدلّ
على كونه متولدًا^٢ عنه، لاحتمال كونه شرطاً بحصول العلم عن فاعله^٣.
والأولى أن يقال في إبطاله: إنَّ تجريد العقل عن الغفلات موجود بدون النظر، كما في
العلوم البديهية والكسبية بعد استقرارها حال^٤ استحضارها، فإنَّ تجريد العقل عن الغفلات عن
تلك الأشياء موجود والنظر فيها مفقود، ولأنَّ النظر لو كان عبارة عمّا ذكر لكان المعلمُ
والمستحضر ناظرًا.

[إبطال القول الثاني]

وقال على الثاني عقيب ذكره: «وهو عندي خطأ»: «فإنَّ العلم باللزوم علمٌ بنسبةٍ مخصوصة
بين المقدمات والنتيجة، فهي^٥ مسبوقة بالعلم بالنتيجة، فلا يمكن جعله - أي جعل العلم بالنتيجة
- جزءاً من علّتها، يعني النظر».

وفيه نظر: فإنَّ العلم يلزوم النتيجة للمقدمات مسبوق بالعلم بالنتيجة بمعنى التصرُّو لأبمعنى
التصديق، وكون النظر علّة لها إنّما هو بمعنى التصديق لأبمعنى التصرُّو، وحيثُ لا يمتنع أن
[٢ب] يكون العلم بلزومها^٦ للمقدمات جزءاً من العلم التصديقي بها.

والأولى أن يقال في إبطاله: إنّه غير جامعٍ لخروج النظر في التصرُّورات والنظر الفاسد منه.
وأيضاً: فإنَّ النظر يتحقّق من دون هذه العلوم الأربعة، فإنَّ الطالب إذا اعتبر المعاني المرتسمة
في ذهنه، فوقع على المقدمات المتناسبتين المنتجتين لمطلوبه^٧ وربّهما^٨ على^٩ ما ينبغي انساق
ذهنه^{١٠} إلى العلم التصديقيّ بذلك المطلوب وكان ناظرًا وإن كان ذاهلاً عن كون المقدمات

١. الف: تحديد.

٢. الف: مولدًا.

٣. الف: فاعل.

٤. الف: حين.

٥. الف: هي.

٦. الف: بدونها.

٧. الف: المباينتين للنتيجة المطلوبة.

٨. الأصل: و ربّنا، الف: و ربّها.

٩. ب: علم، بدل: على.

١٠. الف: علمه.

صادقتين^١ وكون ذلك^٢ الترتيب صواباً وكون المطلوب لازماً للمقدّمتين^٣ وكون اللازم عن الحقّ حقّاً، فإنّ النظر الصحيح يتوقّف على المقدّمات الصادقة و الترتيب الصواب، لأعلى العلم بكون تلك المقدّمات صادقة وكون ذلك الترتيب صواباً، وحينئذٍ يمتنع أن يكون شيء من تلك العلوم الأربعة جزءاً من النظر لاستحالة وجود الكلّ بدون جزئيه، ولأنّ هذه العلوم قد تحصل من دون النظر لوجوب انقضاء النظر وعدمه بإدراك المطلوب وإمكان بقائها بعده.

[إبطال القول الثالث]

وقال على الثالث عقيب ذكره: «وهو أيضاً ضعيفٌ» و اقتصر على ذلك وهذا أيضاً ليس إبطالاً له.

والأولى أن يقال: إنّ ذلك منقوض بالتذكّر، فإنّ تحديق العقل موجود فيه وليس ينظر، وكذا^٤ تحديق العقل نحو المعقولات البديهية والقضايا الضرورية فإنّه واقع وليس ينظر، والحقّ أنّ تحديق العقل نحو المعقول^٥ أمرٌ لازم للنظر، فالغلط^٦ في جملة عبارة عن النظر من باب أخذ لازم الشيء مكانه.

[بيان القول الرابع]

وقال على الرابع عقيب ذكره: «وهو غير جامع لخروج النظر في التصورات منه» وهو غير وارد على قائله، أعني فخر الدين الرازي، لأنّه إنّما أراد به تعريف النّظر المفيد للتصديقات، لأنّ التصورات عنده غيره مكتسبة وأيضاً سياق^٧ كلامه يدلّ على ذلك، لأنّه قال بهذه العبارة: «المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في أنّه هل يمكن ترتيبها^٨ بحيث

١. الأصل و الف: الصادقتين.

٢. ب: دليل.

٣. الأصل: لازم للمقدّتين، الف: لازم المقدمتين، ب: لازماً لمقدّتين.

٤. الأصل: + أنّ.

٥. الف: والغلط.

٦. الف: استيفاه، الأصل وب: سياقة.

٧. الأصل وب: تركيبها.

يؤدي ذلك الترتيب^١ إلى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوماً، و^٢ الجمهور من أهل العلم قالوا به، و الكلام فيه و في تعاريفه^٣ يستدعى فصولاً^٤.
«مسألة^٥: النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديق آخر»، انتهى كلامه.

[الحق في المسألة]

قال دام ظلّه: «و الحق أن يقال: إن النظر ترتيب أمور ذهنية ليتأذى بها إلى أمر آخر». أقول: لما استضعف التعريفات السابقة ذكر ما هو الحق عنده، وهذا التعريف منقول^٥ عن الأوائل، و هو شامل للنظر في التصورات و التصديقات بأسرها و شامل للصحيح و الفاسد و مشتمل على العلل الأربع للنظر التي^٦ لا يخلو مركب^٧ [ما]^٨ منها، أعني المادية و الصورية و الفاعلية و الغائية.

أما المادية^٩، فهي الأمور الذهنية التي منها تتألف^{١٠} الحدود و الرسوم المفيدة [٣ آ] للتصور [والحجج]^{١١} و البراهين المفيدة للتصديق.

و أما الصورية^{١٢}، فهي الهيئة^{١٣} الحاصلة بالترتيب و أشار إليها بذكر الترتيب، فإن كل ترتيب بل كل تأليف - فهو مستلزم لحصول هيئة.

و أما الفاعلية^{١٤}، فالترتيب أيضاً يدلّ عليه لامتناع حصوله من غير مرتب^{١٥}.

و أما الغائية^{١٥}، فهي التأذي إلى أمر آخر الذي هو المطلوب.

١. ب: التركيب. ٢. الف: - و.

٣. الأصل: و تعريفه، بدل: و في تعاريفه، الف: و مى تغارسه.

٤. الف: مسألة. ٥. الأصل: و هو التعريف المنقول.

٦. الأصل: الذي. ٧. من النسختين.

٨. الف: المادة. ٩. الف: تألف.

١٠. من النسختين. ١١. الف: الصورة.

١٢. الأصل: المهمة. ١٣. الف: الفاعل.

١٤. الف: ترتيب. ١٥. الف: الغاية.

قال دام ظلّه: «اعترض بعض المحقّقين» - يعني الإمام السعيد نصير الدّين الطوسي رحمه الله تعالى - «بأنّه» - أي هذا التعريف - «أخصّ من النظر، لاختصاصه بالانتقال^١ من المبادي» - يعني علل المطالب كالحُدود و الرسوم بالنسبة إلى المطلوب التصوري و الحجج بالنسبة إلى المطلوب التصديقي - «إلى المطالب».

«و قلّ ما يتفق مثل هذا النظر ابتداءً» - [أي]^٢ من غير سبق تصوّر المطلوب - «و الأكثر الانتقال من المطالب إلى مبادئها» - يعني عللها الذهنية - «ثمّ من مبادئها إليها و هذا» - يعني الأكثر الذي هو عبارة عن الانتقالين المذكورين جميعاً - «لأيدخل بتمامه في الحدّ المذكور، ثمّ جعل» - يعني نصير الدّين - «الحدّ هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد».

«والجواب: أنّ ترتيب المبادي أعمّ من أن يكون مسبقاً بالانتقال من المطالب و عدمه، وكلّ من القسمين داخل تحت النظر و اشتراط السبق في الكثرة لأ يقتضي اشتراطه في الأعمّ لخروج القسم الآخر [منه]^٣ حينئذ، ثمّ أيّ فارق بين الحدّ الذي ذكرناه و الحدّ الذي ارتضاه و هذه المسألة لم يترعّض لها المصنّف و إنّما ذكرناها لتوقّف^٤ مباحث النظر عليها».

أقول: الاعتراض المذكور إنّما أوردّه نصير الدّين على الحدّ الذي ذكره فخر الدّين في المحصّل، لأ على الذي أوردّه الشارح دام ظلّه، لأنّه رحمه الله قال^٥ عقيب ذكر الحدّ الذي ذكره فخر الدّين ما هذه^٦ صورته:

«إنّه حدّ النظر بما هو أخصّ منه، لأنّ هذا الحدّ^٧ يختصّ بالانتقال من المبادي التصديقيّة إلى المطالب و قلّ ما^٨ يتفق مثل هذا النظر ابتداءً و الأكثر أن ينقل^٩ من المطالب أولاً^{١٠} إلى مبادئها، ثمّ من مبادئها إليها و هذا لا يدخل بتمامه^{١١} في الحدّ المذكور و أيضاً ترتيب تصوّرات يتوصّل

١. الأصل: الانفعال.

٢. من النسختين.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: ليتوقّف.

٥. الأصل: قال رحمه الله.

٦. الأصل: هذا.

٧. الف: مختصّ.

٨. الأصل: و لقا، بدل: قلّ ما.

٩. الأصل: ينقل.

١٠. الف: أولاً.

١١. الأصل: و هذا بتمامه لا يدخل.

بها إلى تصوّر آخر لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذي أنكره صاحب الكتاب و يستقدّم على ذلك تحليل تصوّر إلى مبادي يتألف منها الحدّ، أعني الانتقال عن المحدود إلى الحدّ حتّى يتأتّى بعد ذلك الانتقال من الحدّ إلى المحدود.

[و] الحدّ الجامع للنظر أن يقال: النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد، انتهى كلامه.

واغْلَمْ: ^١ أن مجموعه غير وارد على الحدّ [٣ب] الذي ذكره الشارح دام ظلّه و لما كان بعض ما اعترض به - وهو كونه أخصّ من النظر باعتبار عدم شموله للحركتين معاً - وارداً ^٢ على الحدّ الذي اختاره الشارح دام ظلّه، جَعَلَ الاعتراض عليه.

[بيان دعوى المحقّق و هو أن الحدّ أخصّ من النظر]

و أمّا بيان دعوى المحقّق رحمه الله و هو أن الحدّ أخصّ من النظر، فهو أن النظر ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: مجموع الحركتين - أعني الانتقال من المطالب إلى مباديها و الانتقال من مباديها إليها - وهو الأكثر الأغلب.

و ثانيهما: الحركة الثانية - أعني الانتقال من المبادي إلى المطالب - و هذا نادر ^٣ قليل جداً. و الحدّ المذكور لا يتناول القسم الأول بتمامه، فكان ^٤ أخصّ من النظر الذي هو مورد القسمة، لأنّه إنّما يتناول الحركة الثانية و هي ^٥ جزء من مجموع الحركتين، فلم يكن مجموع الحركتين داخلاً بتمامه في الحدّ المذكور و لا مندرجاً تحته لاستحالة حمل الحركة الثانية على مجموع الحركتين ^٦ و لم يكن جامعاً لجزئيات المحدود.

١. النسختان: و علم منه، بدل: واعلم.

٢. الأصل: وارد.

٣. الأصل: ما ذكر، بدل: نادر.

٤. الأصل: و كان.

٥. الأصل: و هو.

٦. الأصل: حركتين.

٧. الأصل: فلم.

[تقرير جواب الشارح (ره)]

و تقرير جواب الشارح دام ظلّه عن ذلك بالمنع من كون الحدّ المذكور^١ أخصّ من النظر، لأنّ قولنا: «ترتيب أمور ذهنية يتوصّل بها إلى آخر» أعمّ من كون ذلك الترتيب مسبقاً بالانتقال من ذلك الآخر و من عدمه و حينئذ يكون كلّ واحد من القسمين مندرجاً تحت الحدّ المذكور.

و قوله: «واشتراط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراطه في الأعمّ لخروج القسم الآخر منه حينئذ» معناه أنّ كون ذلك القسم الأكثرى من النظر مشروطاً^٢ يسبق الانتقال من المطالب إلى مباديها لا يقتضي كون الأعمّ - أعني مطلق النظر الشامل للقسمين جميعاً - مشروطاً يسبق ذلك الانتقال؛ إذ لو كان شرطاً في مطلق النظر لم يبق صادقاً على القسم الآخر أعني النادر، لكونه غير مسبوق بذلك الانتقال، و المقصود بالتحديد إنّما هو الأعمّ الشامل للقسمين جميعاً، لا ما يختصّ بأحدهما و إلّا لما كان^٣ تحديداً للنظر، بل لجزء^٤ من جزئياته، هذا خلف.

و فيه نظر، لأنّا لانسلم اندراج [القسم]^٥ الأكثرى تحت الحدّ الذي ذكره وذلك لأنّ القسم الأكثرى عبارة عن مجموع الحركتين المذكورتين و المندرج تحت الحدّ الذي ذكره ليس ألاّ الحركة الثانية: تارةً مسبوقه بالأولى و تارةً غير مسبوقه بها و ليس مجموع الحركتين عبارة عن الحركة الثانية مسبوقه بالأولى و لا غير مسبوقه بها.

و وجه الخلل في ذلك حصول الالتباس بين مجموع الحركتين و بين الثانية بشرط سبق الأولى، و لا شكّ في ثبوت الفرق بينهما.

و الحقّ أنّ الحركة الثانية وحدّها ليست نظراً، لأنّ النّظر طلبٌ و الطلبُ يجب أن يكون مسبقاً تصوّر المطلوب، فإنّ طلب النفس لئلاّ أشعور [٤ آ] لها^٦ به البتّة محال بالضرورة، و لو اتّفق وقوع ذلك لم يكن عن قصد و العلمّ الحاصل به لا يكون نظريّاً؛ بل ضرورياً، لأنّ^٧ الذهن لو اتّفق أن وقع على حدّ تامّ لبعض الماهيات ابتداء، انتقل إلى تصوّر تلك الماهية انتقالاً طبعياً، لا

٢. الأصل: مشروطاً.

٤. الأصل: جزء، الف و ب: لجزئي.

٦. الف: بما لا شعور لنا به.

١. الف: - المذكور.

٣. الأصل: لم يكن.

٥. من النسختين.

٧. النسختان: فإنّ.

صناعياً و كان تصوّر تلك الماهية ضرورياً بالقياس إلى ذلك الشخص، لأنّه لم يتوقّف على طلب وكسب و معنى الضروري ذلك و هذا إنّما يحصل لأصحاب القوى القدسيّة و حينئذٍ يجب تعريف النظر بما لا يندرج فيه هذا المعنى و إلّا لم يكن التعريف مانعاً.

و الظاهر أنّ المحقّق رحمه الله تعالى أراد بالنظر مجموع الحركتين خاصّةً، لأنّه زَيَّف^١ الحدّ المذكور بأنّه لم يدخل فيه النظر بهذا المعنى بتمامه، و من المعلوم أنّ النظر لو كان مقولاً على معنى آخر استحال دخول ذلك المعنى بتمامه في الحدّ، لأنّ حدّ الأمر^٢ المشتمل على مختلفات الحقيقة لا يذكر فيه تمام ماهية شيء من المختلفات و إلّا لما كان^٣ صادقاً إلّا^٤ على تلك الماهية فيكون حدّها لها لا لأمر شامل لها و لغيرها، و حينئذٍ يكون مراده بكون الحدّ أخصّ من النظر الخصوص^٥ باعتبار الأجزاء، بمعنى أنّ أجزاءه^٦ بعض أجزاء النظر، فإنّه قد يقال: العموم و الخصوص باعتبار الأجزاء^٧ كما يقال باعتبار الجزئيات، فكلّما كانت أجزاءه بعض أجزاء [الآخر] كان^٨ أخصّ من ذلك الآخر باعتبار قلّة أجزائه و الآخر أعمّ باعتبار كثرة أجزائه و قد وجد في كلامه رحمه الله مثل ذلك و لأنّه لو أراد العموم و الخصوص باعتبار الجزئيات لقال هكذا: وهذا لا يدخل بتمامه تحت الحدّ.

^٩ قوله: «والحدّ الجامع للنظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد»، أي الجامع للنظر في تصوّرات و التصديقات بأسرها^{١٠} من العلوم و الظنون و غير ذلك، فإنّ الأمور الحاصلة في الذهن قد تكون تصوّرات هي أجزاء القول الشارح و قد تكون تصديقات هي أجزاء^{١١} الحجج^{١٢} و هذا الحدّ دالّ بالمطابقة على الحركة الثانية من الحركتين

١. الأصل: رتب.

٢. الأصل: الحدّ لأمر.

٣. الأصل: لم يكن.

٤. النسختان: + غير.

٥. الأصل و ب: المخصوص.

٦. الأصل: أجزاء.

٧. العبارة من قوله: «بمعنى أنّ أجزاءه» إلى قوله: «باعتبار الأجزاء» محذوفة في نسخة ألف.

٨. من الف، في ب: آخر كان.

٩. النسختان: - و.

١٠. الف: تأخرها.

١١. ب: آخر.

١٢. الأصل: الحجة.

اللتين هما جزء النظر^١ وبالالتزام على الأخرى^٢، فإنَّ الانتقال إلى الأمور المستحصلة إنما يكون بعد تصوُّرها و الانتقال منها إلى مبادئها، ولو قال: «إلى أمر مستحصل» لكان أولى.

قال الشارح دام ظلّه: «ثمَّ أيَّ فارق بين الحدِّ الَّذي ذكرناه وبين الحدِّ الَّذي ارتضاه». وأقول: [إنّه]^٣ لم يتعرَّض للحدِّ الَّذي ذكرتموه، حتَّى يحاول إظهار الفرق بينه وبين الحدِّ الَّذي ذكره، [و] إنَّما هذا الحدُّ بعد تزييف^٤ الحدِّ الَّذي ذكره فخر الدين كما تقدَّم، وثبوت الفرق بين ما ارتضاه وبين ما زَيَّفه ظاهر والفرق بينه ما ذكره الشارح أيضاً ظاهراً، فإنَّ الترتيب للأمور^٥ الذهنيَّة طلباً للتوصُّل^٦ بها إلى أمرٍ آخر^٧ علَّةٌ للحركة إلى المطالب، والنظر عبارة عن الحركة والانتقال على تفسيره رحمه [ع] الله، لاعن علَّته وسببه.

[المسألة الثانية: في أنَّ النظر واجبٌ]

قال المصنِّف رحمه الله: «على العبد نعم جمَّة. فلا بدَّ من^٨ أن يعرف المنعم فيشكره، ولا طريق إلى هذا المعرفة الواجبة إلَّا النظر، لأنَّ التقليد متردّد بين مَنْ لا ترجيح فيهم، وقول المعصوم لا يكون حجةً إلَّا إذا كان معصوماً ومن معرفة الله [تعالى]^٩ تستفاد عصمته، فيكون دوراً».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنَّ المعتزلة والأشاعرة اتفقوا على أنَّ النظر واجب إلى آخره».

[تقرير الدليل الأوَّل]

أقول: تقرير الدليل الأوَّل - وهو ما ذكره المصنِّف - أن^{١٠} يقال: إن كانت معرفة الله تعالى

٢. الأصل: الأجزاء.

٤. من النسختين.

٦. ب: بالأمور.

٨. الف و ب: - أمر آخر.

١٠. من ألف.

١. الف: - و.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: تعريف.

٧. الأصل: ليتوصل.

٩. الأصل: و، بدل: من.

١١. الأصل: أنّه.

واجبة كان النظر واجباً، لكنَّ المقدم حق، فالتالي مثله.

أما الملازمة فلأنَّ المعرفة متوقفة على النظر قطعاً، لأنَّها ليست ضرورية بالضرورة، فهي نظريّة و العلوم النظرية [إنما]^١ تستحصل بالنظر، وإذا كانت متوقفة عليه - وهي واجبة - كان النظر^٢ واجباً لوجوبها^٣، إذ لو لم يكن واجباً على ذلك التقدير لزم أحد الأمرين وهو إما أن لا تكون واجبة مع فرضها كذلك أو تكليف ما لا يطاق، و التالي بقسميه باطل قطعاً، فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنّه لو لم يكن واجباً على ذلك التقدير جاز تركه دائماً وحينئذ إن لم تبق المعرفة المتوقفة عليه واجبة لزم الأول و إن بقيت واجبة لزم الثاني، لأنَّ وجودها مع عدم ما يتوقف عليه محال بالضرورة، فلا يكون مقدوراً.

و أما حقّيّة المقدم فلأنَّ شكر الله تعالى واجب و متى^٤ كان شكره واجباً كانت^٥ معرفته كذلك.

أما الأول فلأنَّ لله تعالى على العبد نعماً جمّة^٦ كوجوده وقدرته و علمه ولذّته^٧ وغير ذلك من الحواس الظاهرة و الباطنة التي هي وسائل تحصيل المنافع و دفع المضارّ و خلق الأغذية الشهية^٨ و شكر المنعم واجب بالضرورة.

و أما الثاني فلأنَّ شكره تعالى لا يمكن^٩ من دون معرفته بالضرورة، فتكون معرفته واجبة لما تقرّر [من]^{١٠} وجوب ما يتوقف عليه الواجب.

[الاعتراض الأول]

و أشار في الفصّ^{١١} إلى جواب سؤال على هذا الدليل، تقريره: أن يقال^{١٢}: إنّنا لا نسلم صدق

١. من النسختين.

٢. النسختان: - النظر.

٣. الف: كوجوبها.

٤. ب: متى، بدل: متى.

٥. ألف: كان.

٦. ب: فلأنَّ الله تعالى أنعم علينا نعماً جمّاً، الأصل: نعم جمّة.

٧. ب: إرادته.

٨. الأصل: البهية.

٩. الأصل: لما يكن.

١٠. من النسختين.

١١. ب: الفصل و في حاشية نسخة ب: النقص، بدل: الفصّ، و المراد منه كتاب فصّ إلياقوت.

١٢. الأصل: لا يقال.

قولكم إن كانت معرفة [الله]^١ واجبةً كان النظر واجباً، وما ذكرتموه لبيانها من كونها متوقفةً عليه إنما يتم إن لو لم يكن تحصيلها من التقليد أو قول المعصوم وهو ممنوع، لجواز تحصيلها من كل واحد منهما.

و تقرير الجواب أن يقال: التقليد غير محصل للمعرفة بالضرورة^٢، لأنه متردد بين أشخاص متساوين لا ترجيح فيهم وأقوالهم مختلفة و آراؤهم متباينة واعتقاد بعضها^٣ دون بعض يكون ترجيحاً من غير مرجح وهو محال واعتقاد مجموعها غير ممكن لتناقضها فتعين إطراحها.

وأما قول المعصوم فلا أنه لا يكون حجة إلا إذا علم كونه معصوماً، لكن العلم بكونه معصوماً يتوقف على معرفة الله^٤ تعالى من قول المعصوم لزم الدور.

[الاعتراض الثاني]

و ذكر الشارح دام ظلّه اعتراضاً آخر على الدليل المذكور وجوابه.

تقرير الاعتراض أن يقال: لا نسلم أن الشكر لا يمكن إلا بعد معرفة الله تعالى، إن أردتم بالمعرفة المعرفة التفصيلية لجواز أن نشكر^٥ المنعم الذي ابتدأ إلينا هذه النعم وتكون معرفته باعتبار كونه منعماً علينا كافيةً وإن لم تتحقق المعرفة المفصلة.

و تقرير الجواب المذكور أن يقال: إن الذي علينا إنما هو آثار^٦ النعم وهي غير مستلزمة لكونها نعماً^٧ إلا إذا علمنا أن^٨ فاعلها قصد بها^٩ الإحسان^{١٠}، فما لم نعلمه مفصلاً لا يمكننا أن نعلم كونه قاصداً للإحسان بها وحينئذٍ لا نعلم^{١١} كونه نعماً^{١٢}.

١. زيادة من النسختين، في الأصل: المعرفة، بدل: معرفة الله.

٢. النسختان: + و.

٣. ألف: بعضهم.

٤. الأصل: يكسر، الف و ب: شكر.

٥. ب: ياء، بدل: آثار.

٦. الأصل: كون، بدل: أن.

٧. ألف: - هو.

٨. الأصل: نعماء.

٩. ب: قصيد، وفي حاشية نسخة ب: قصد بها.

١٠. الأصل و ب: لا يعلم.

١١. ب: بالإحسان.

١٢. الأصل: منعماً.

وفيه نظر، فإنّ هذا الجواب غير دافع للسؤال المذكور، نعم فيه قدحٌ في بعض مقدمات الدليل وهي^١ قولنا: إنّ لله على العبد نعماً جمّة، لأنّا إذا لم نعلم أنّه فعل هذه المنافع على جهة الإحسان إلينا لم نعلم كونه منعماً، فحصول^٢ الشكر في كونه منعماً يوجب الشكر في وجوب شكره.

والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ المعرفة الإجمالية وهي معرفته بكونه مبتدئاً بهذه^٣ النعم إلينا غير كافية في إمكان الشكر، لأنّ الشكر مختلف باختلاف أحوال النعمين ويتفاوت بحسب تفاوت مراتبهم^٤ ولا يمكن الاهتداء^٥ إلى شكر الله تعالى اللاتق بالاعظم^٦ جلّاله إلّا بعد المعرفة التفصيلية، فإنّ النعم يجب شكره بما يليق به، فلعلّ بعض أنواع الشكر التي لا تكون مناسبة للمشكور تجري مجرى الذم والاستهزاء.

[تقرير الدليل الثاني]

و تقرير الدليل الثاني وهو الذي تبرّع^٧ بذكره الشارح دام ظلّه فهو أن يقال: إنّ النظر دافع للخوف وكلّ دافع للخوف فهو واجب، ينتج أنّ النظر واجب. أمّا الصغرى، فلأنّ المكلف إذا نشأ بين العقلاء وسمع اختلافهم في إثبات الصانع ونفيه وأحوال المعاد وأمور القيامة حصل له خوف، إذ كلّ واحد من أقوال المختلفين يجوز أن يؤخذ على اعتقاده وعلى عدم اعتقاده ولا مزيل لهذا الخوف إلّا النظر. وأمّا الثانية فضرورية.

[المسألة الثالثة: في أنّ النظر مفيدٌ للمعلم]

قال المصنّف: «و النظر طريق إلى العلم وتقسيم الخصم في استفادته من الضرورة أو النظر

١. الأصل: وهو.

٢. الكلمة مطموسة في ألف.

٣. النسختان: لهذه.

٤. الف: وتفاوت مراتبهم، بدل: ويتفاوت بحسب تفاوت مراتبهم.

٥. الأصل: الابتداء.

٦. الأصل: لعظمة.

٧. ألف: شرع.

ينعكس عليه في الإبطال إن لم نعرض لنقض تقسيمه، و التهويلات بخبط أهل الكلام يدل على الصعوبة، لا [على] ^١التعذر».

قال الشارح دام ظلّه: «لَمَّا بَيَّنَّ الْمُصَنِّفُ أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِالنَّظَرِ إِلَى آخِرِهِ». أقول: المصنّف لم يبيّن ^٢ ذلك بدليل، وإِنَّمَا ادَّعَاهُ دَعْوَى، نَمَّ بَيَّنَّ عَدَمَ إِفَادَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّقْلِيدِ وَقَوْلِ الْمُعْصُومِ لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى ^٣ وَ ذَلِكَ ^٤ لَا يُوجِبُ كَوْنَ النَّظَرِ مُفِيداً لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى [٥] ب] لاحتمال امتناع معرفته ^٥ تعالى وإمكان معرفته بطريق آخر غير النظر كتصفية الباطن وغيره. وقد ادَّعى أَنَّ النظر طريق إلى العلم ولم يستدل عليه بدليل وذلك لوضوح هذا المطلوب وظهوره جداً.

«فَإِنَّ كُلَّ مَنْ عَلِمَ أَنَّ الْعَالَمَ مُتَغَيِّرٌ وَأَنَّ كُلَّ مُتَغَيِّرٍ مُخْدَرٌ، فَإِنَّهُ يَتَجَدَّدُ لَهُ عِلْمٌ ثَالِثٌ بِأَنَّ الْعَالَمَ مُخْدَرٌ، وَالْعِلْمُ بِذَلِكَ ضَرُورِيٌّ».

و ذكر شبهتين ^٦ للذاهبين إلى أَنَّهُ لَا يَفِيدُ الْعِلْمُ:

[الشبهة الأولى]

و تقرير الأولى منهما أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكونه مفيداً للعلم إما أن يكون مستفاداً من الضرورة أو النظر، و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

أما الملازمة فظاهرة، فَإِنَّ كُلَّ عِلْمٍ لَا يَخْلُو ^٧ عَنْ ^٨ الْقَسَمَيْنِ، لِأَنَّ حَصُولَهُ إِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى شَيْءٍ زَائِدٍ عَلَى تَصَوُّرِ الْمَوْضُوعِ وَ الْمَحْمُولِ وَ النِّسْبَةِ كَانَ ضَرُورِيّاً وَ إِنْ تَوَقَّفَ كَانَ نَظَرِيّاً.

و أما بطلان الأوّل من قسمي التالي و هو كونه مستفاداً من الضرورة فَلَا تَهْوَ فَلَئِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَاشْتَرَكَ الْعَقْلَاءُ فِيهِ، وَ التَّالِي بَاطِلٌ لِمَخَالَفَتِنَا وَمَخَالَفَةِ طَوَائِفَ كَثِيرَةٍ مِنَ الْعَقْلَاءِ فِي ذَلِكَ، فَكَذَا الْمَقْدَمُ وَ الْمَلَاظِمَةُ ظَاهِرَةٌ.

٢. الأصل: لم يذكر تبين، بدل: بم يبين.

٤. الف: فذلك.

٦. الأصل: الشبهتين.

٨. الأصل: من.

١. من النسختين.

٣. ألف: - تعالى.

٥. الأصل: معرفة الله.

٧. الأصل: لا يخلو.

و أما بيان بطلان الثاني من قسمي التالي و هو كونه مستفاداً من النظر فلاّته يلزم^١ إثبات الشيء بنفسه و التسلسل أيضاً^٢، لأنّ العلم بإفادة ذلك النظر المخصوص للعلم ليس ضرورياً لعدم اشتراك العقلاء فيه، فيفتقر إلى نظر آخر و ننقل الكلام إليه و هكذا إلى غير النهاية و إنّّه محال.

[تقرير جواب الشبهة الأولى]

و تقرير الجواب أن نقول: هذا معارض بمثله، فإنّ العلم بعدم إفادة النظر العلم إمّا أن يكون مستفاداً من الضرورة أو النظر و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. و بيان بطلان القسم الأول: عدم^٣ اشتراك العقلاء فيه لمخالفتنا و بيان بطلان الثاني: أنّه يلزم إبطال الشيء بنفسه و مناقضة الدعوى لكونه حينئذٍ مفيداً للعلم مخصوص و هو كون النظر غير مفيد للعلم.

و إلى هذا أشار المصنّف بقوله: «ينعكس عليه في الإبطال»، أي في إبطال دعوانا إفادة النظر العلم و قوله: «إن لم تتعرض لنقض تقسيمه» أي إن لم تتعرض للجواب بالنقض - أي بمنع المقدمات -، أمّا لو تعرضنا كان لنا أن نمنع من بطلان كلّ واحد من قسمي التالي، و نقول: لم لا يجوز أن يكون ضرورياً قولكم يلزوم اشتراك العقلاء فيه، قلنا: لا نسلم، لجواز خفاء شيء من تصوّرات هذه القضية، فإنّ الضرورات قد^٤ تخفى لخفاء تصوّراتها.

سلّمنا، لكن مخالفتكم غير قاذحة، لأنكم مكابرون كالسوفسطائية، فإنّهم لمّا لم تقدح مخالفتهم في كون العلوم البديهيّة علوماً، كذلك مخالفتهم في إفادة النظر العلم فإنّها لا تقدح في كون ذلك معلوماً لكلّ عاقل.

سلّمنا، لكن لم لا يجوز أن يكون نظرياً قولكم: «يلزم التسلسل»؟ قلنا: لا نسلم «وذلك لأنّه حاصل من مقدّمتين»:

١. ألف: يلزمه.

٢. هذه العبارة: «و التسلسل أيضاً» مطبوعة في نسخة ب.

٣. النسختان: أن يقال.

٤. الأصل: لعدم.

٥. ألف: - قد، ب: قل.

إحديهما: [أن] ^١ النظر يلتجئ إليه العقلاء ^٢ في استحصال مقاصدهم [المجهولة] ^٣ دائماً أو في الأكثر، [الثانية]: وكلما يلتجئ العقلاء إليه في استحصال مقاصدهم دائماً أو في الأكثر فهو مفيد للعلم، ينتج: النظر مفيد ^٤ للعلم، و العلم بإفادة هذا النظر ^٥ لهذه النتيجة و كونها [٦ آ] علميةً حينئذٍ ضروريٌ يحصل من نفس تصوّرها و تصوّر هذا النظر ^٦، فانقطع التسلسل.

[تقرير آخر من الشبهة الأولى]

و قد تورد هذه ^٧ الشبهة على نوع آخر من التقرير - كما ذكره الشارح دام ظلّه - و هو أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم يكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علماً إنا ضرورياً فيلزم اشتراك العقلاء فيه و هو باطل لمخالفتنا إيمانكم فيه، وإن كان نظرياً تسلسل.

[الجواب عنها]

و الجواب عنها كما مرّ [الآ] ^٨ في بيان انقطاع التسلسل، فإننا نقول ههنا: لا نسلم أنّه يلزم التسلسل على تقدير كون العلم يكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علماً مستفاداً من النظر. و ذلك لأنّه حاصل من مقدّمتين:

إحديهما ^٩: أنّ تلك النتيجة لازمة بالضرورة لمقدّمتين ضروريتين ^{١٠}.
ثانيتهما ^{١١}: أنّ كلّ لازم لمقدّمتين ضروريتين ^{١٢} فهو علم ^{١٣} بالضرورة، ينتج ^{١٤}: هذه النتيجة علم ^{١٥} بالضرورة و العلم يكون هذه النتيجة [علماً] ^{١٦} - أعني قولنا: هذه النتيجة علم بالضرورة -

٢. الأصل: يلتجئ العقلاء إليه.

١. من النسختين.

٤. الأصل: مفيداً.

٣. من النسختين.

٦. الأصل: الدليل.

٥. الأصل: الفصل، بدل: النظر.

٨. من النسختين.

٧. ألف: هذا.

١٠. الأصل و ب: ضروريتين.

٩. الأصل: أحدهما.

١٢. الأصل: ضروريتين.

١١. الأصل و ب: ثانيهما.

١٤. ألف: + أن.

١٣. ألف: عطر.

١٦. من النسختين.

١٥. الف: عطر.

بديهياً يحصل من نفس تصوّرها، فانقطع التسلسل. و تقرير الشبهة على الوجه الأول أنسب بالفص^١.

و لقايل أن يقول على أصل الشبهة: لا نسلم صدق قولكم: "لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكونه مفيداً للعلم إما استفاداً من الضرورة أو النظر"، وإنما يصدق إن لولزم من كونه مفيداً للعلم العلم بكونه مفيداً للعلم و هو ممنوع.

و اعلم أنّ الضمير في قول المصنّف: «و تقسيم الخصم في استفادته من الضرورة أو النظر»^٢ راجع إلى المدّعى و هو الحكم بكون النظر مفيداً للعلم و

تقرير الشبهة الثانية

أن يقال: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان مفيداً له إذا كان متعلّقاً بأقرب الأشياء إلى الناظرين، و التالي باطلٍ فالمقدّم مثله و الملازمة ظاهرة، فإنّ عدم إفادته العلم^٣ في أقرب الأشياء إلى الناظرين^٤ و حصول الغلط فيه يوجب أولوية عدم أفادته له في غيره بالضرورة و أمّا بيان بطلان التالي، فلأنّ أقرب الأشياء إلينا و أداها لدينا أنقُشنا، و قد وقع [من]^٥ الاختلاف و تعدّد الآراء في حقيقة الإنسان ما لأزيد عليه.

و قد أشار الشارح دام ظلّه إلى بعضها في مصنفاته غير هذا الشرح^٦، و لو كان النظر فيها مفيداً^٧ للعلم لما كان كذلك.

تقرير الجواب

بالمنع من بطلان التالي و ما ذكرتموه من عدم إفادة النظر العلم^٨ في حقيقة الإنسان فهو ممنوع و الاختلاف لا يدلّ عليه، بل^٩ يدلّ على أنّه ليس كلّ واحدٍ واحدٍ من جزئيات النظر مفيداً

١. ب: بالنقض.

٢. الف: العبارة «من الضرورة أو النظر» محذوفة، و في ب حذفت هذه العبارة: «الضرورة أو النظر».

٣. الأصل: للعلم.

٤. الأصل: للناظرين، بدل: إلى الناظرين.

٥. من النسختين.

٦. قوله: «غير هذا الشرح» لم يرد في النسختين.

٧. الف: - مفيداً.

٨. الأصل و ألف: للعلم.

٩. الف: + إنما.

للعلم.

و نحن لا ندعي تقيض^١ ذلك - أعني إفادة كلّ نظر العلم - سواء كان صحيحاً أو فاسداً جامعاً للشرائط المعتمدة [في إفادة العلم أو خالياً عنها، بل المدعى إفادة النظر العلم إذا كان جامعاً للشرائط المعتمدة]^٢ في إفادته إياه وما عدا الرأي الحقّ في هذه المسألة لازم لنظر فاسد، إمّا في مادته أو صورته.

و اعلم أنّ^٣ القول بأنّ الإنسان عبارة عن الهيكل المحسوس المشاهد^٤ منقول [٦ ب] عن المعتزلة و بعض الأشاعرة، و القول بالمجرد قول جمهور الحكماء و الشيخ المفيد من أصحابنا و الغزالي من الأشاعرة، و القول بالجزء الذي لا يتجزئ منقول عن النّظام.

[شبهة أخرى على امتناع النظر]

ذكر الشارح دام ظلّه شبهة أخرى لهم^٥ على امتناع النظر ليست في الفصّ. و تقريرها أن يقال: النظر محال، لأنّ المطلوب [به]^٦ إن كان معلوماً لزم تحصيل الحاصل، وإن كان مجهولاً استحال توجّه النفس نحوه بالطلب، و لو فرض حصوله فكيف تعرف^٧ النفس أنّ الحاصل هو المطلوب و

تقرير الجواب

أن يقال: إنّ هنا قسماً آخر و هو كونه معلوماً من وجه، مجهولاً من وجه^٨ آخر؛ فباعتبار^٩ الوجه المعلوم تكون النفس شاعرةً به و يصحّ طلبها له و تعرف عند حصوله أنّه هو المطلوب و باعتبار الوجه المجهول لا يكون تحصيل الحاصل.

٢. من النسختين.

١. الأصل: لقيض

٤. النسختان: المشاهد المحسوس.

٣. الأصل: بأنّ.

٥. من النسختين، في ب: شبهة لهم، بدل: شبهة أخرى لهم.

٧. الف: - تعرف، ب: تكون و في حاشيتها: تعرف.

٦. من النسختين.

٩. الأصل: فاعتبار.

٨. الف: - وجه.

و قول الشارح دام ظلّه: «و المطلوب^١ هو الشيء ذوالوجهين، لا الوجهان» إشارة إلى جواب سؤال يُورد على [هذا]^٢ الجواب.

و تقريره أن يقال: الإشكال بحاله، لأنّ الوجه المعلوم يستحيل طلبه^٣ لكونه تحصيلًا للحاصل و الوجه المجهول يستحيل طلبه^٤ لاستحالة توجّه النفس إلى ما لاشعور لها به.

و الجواب: ليس المطلوب هو الوجه المعلوم و الوجه المجهول حتّى يرد ما ذكرتم، بل المطلوب هو الشيء الذي له الوجهان، لا الوجهان أنفسهما.

[المسألة الرابعة: النظر واجب]

قال المصنّف: «و وجوبه عقليّ و إلّا أدّى إلى إفحام الرسل من مكذّبيهم».

قال الشارح دام ظلّه: «أقول: لمّا بينّ - أي المصنّف - «أنّه» - أي النظر - «واجبٌ يَحْتَ عن كَيْفِيَّة وجوبه، فقال: إنّهُ عقليّ و هو مذهب المعتزلة خلافاً للأشاعرة، إلّا مَنْ شَذَّ» كالتقال الشاشي^٥ من الشافعية و بعض فقهاء الحنفيّة.

«لنا: لو لم يكن وجوبه عقلياً لزم إفحام الأنبياء من مكذّبيهم، و ذلك» - أي التالي و هو إفحام الأنبياء - «محال» اتفاقاً، فالمقدّم مثله.

«بيان الملازمة: أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلّم إذا جاء إلى المكلف و أمره باتّباعه، فقال له المكلف: لا اتّبعك حتّى أعرف صدقك و لا أعرف صدقك إلّا بالنظر و النظر لا أفعله حتّى يجب عليّ، و لا يجب عليّ إلّا بقولك، و قولك قبل النّظر ليس بحجّة، فينقطع النبيّ صلى الله عليه و آله».

«أمّا لو قلنا: إنّ وجوبه عقليّ اندفع [هذا]^٦ المحال، لأنّ قوله: " لا يجب عليّ النظر إلّا بقولك " يكون باطلاً» لوجوبه عليه بطريق العقل الثابت قبل قوله.

٢. من النسختين.

٤. الأصل: طلبوه.

٦. من النسختين.

١. ألف: - والمطلوب.

٣. الأصل: طلبوه.

٥. الف: الهاشبي.

[جواب إلزامي عن الدليل المذكور]

قوله: «لا يقال: هذا وارد عليكم، لأنَّ وجوب النظر نظريَّ إلى آخره» إشارة إلى جواب إلزامي عن الدليل المذكور، ذكره فخرالدين.

تقريره أن يقال: ما ألزمتونا من لزوم إفحام الأنبياء من مكذِّبهم فهو بعينه لازم لكم، لأنَّ وجوب النظر وإن كان عندكم عقلياً إلاَّ أنه ليس معلوماً بضرورة العقل، بل يتوقَّف على مقدِّمات نظريَّة، كما تقدَّم.

والموقوف^١ على النظر^٢ من جنسه^٣ نظريٌّ بالضرورة وحينئذٍ يكون [٧ آ] للمكلف أن يقول:

لأ أنظر حتَّى أعرف وجوب النظر عليّ و لأ أعرف وجوبه عليّ إلاَّ إذا نظرتُ و أنا لا أنظر، فيلزم إفحام الأنبياء.

وقوله: «لأنَّا نقول إلى آخره» إشارة إلى دفع هذا الإلزام.

و تقريره أن يقال: لا نسلم أنَّه لازم لنا وإن كان وجوب النظر نظرياً، وإنَّما يكون كذلك^٤ إن لو لم يكن وجوبه فطري القياس، بمعنى أنَّ الحكم به^٥ لوسط^٦ لا يغيب عن الذهن^٧، أمَّا إذا كان فطري القياس فلا يتحقَّق الإفحام، لأنَّ الرسول عليه السلام يذكره بالوسط وهو كون دافعاً^٨ للخوف، فلا يسمع منه حينئذٍ إنكار العلم بوجوبه.

قوله: «احتجَّوا» - أي الأشاعرة على أنَّ وجوب النظر ليس عقلياً - «بقوله^٩ تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾».

نفى الله [تعالى]^{١٠} التعذيب من دون البعثة^{١١} و يلزم منه نفي الوجوب من دون البعثة، لكون الوجوب^{١٢} ملزوماً للتعذيب على تقدير الترك، و نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم قطعاً.

١. ألف: الموقوف.

٢. ب: النظري.

٣. الأصل: بدل: جنسه.

٤. ب: به.

٥. ب: دافع.

٦. من النسختين.

٧. الأصل: + و.

٨. سورة الإسراء، الآية ١٥.

٩. النسختان: لكونه، بدل: لكون الوجوب.

١٠. ب: ب.

١١. ب: ب.

١٢. ب: ب.

«والجواب: المراد "وَمَا كُنَّا مُتَعَذِّبِينَ" بالأوامر السمعية، أي بترك الأوامر الشرعية، أو يكون المراد بالرسول العقل، لكونه مشاركاً للرسول المبعوث من الله تعالى في كون كل منهما مرشداً^٢ إلى الطريق السوي^٣ فصَحَّ إطلاق لفظ الرسول عليه مجازاً.

وإنما عدلنا عن ظاهر هذه الآية إلى التأويل المذكور المخالف للأصل للتوفيق بينها^٤ وبين ما ذكرناه من الدليل العقلي الدال على أن وجوب النظر عقلي، هذا هو الجواب المنقول عن أصحابنا والمعتزلة.

والحق أن الاستدلال بالآية المذكورة على هذا المطلوب ضعيف جداً، لأننا لا نسلم أن التعذيب لازم للوجوب على تقدير الترك، فإن الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب اتفاقاً، ولا يخرج الواجب بذلك عن كونه واجباً، والتائب عن ترك الواجب لا يُعَذَّب اتفاقاً مع تحقق تركه للواجب.

سلمنا، لكن لا يلزم^٥ من كون التعذيب لازماً للوجوب على تقدير الترك كونه لازماً للوجوب مطلقاً، وحينئذ لا يلزم من نفي التعذيب قبل البعثة نفي مطلق الوجوب.

سلمنا، لكن التعذيب على تقدير كونه لازماً للوجوب لا يجب كونه مصاحباً لترك الواجب بحيث^٦ يكون حاصلًا معه^٧ أو عقيبهُ بلا فصلٍ وذلك [معلوم]^٨ بالوجدان، فلم لا يجوز أن يقال: إن الوجوب متحقق قبل البعثة والتعذيب متحقق^٩ بعدها، فإن الآية ما دلّت إلا على نفي التعذيب إلى غاية مخصوصة وهي بعثة الرسول، وذلك لأننا في هذا الاحتمال.

سلمنا، لكن التعذيب إنما يلزم الوجوب السمعي لأ العقلي، فإن العقل لا يقتضي ترتب^{١٠} العذاب على ترك الواجب وإنما يقتضي استحقاق^{١١} التارك الذم وإما يستفاد ترتب العقاب على

٢. الأصل: مرشد، ب: مرد.

١. الأصل: معذّبه.

٤. الأصل: بينه، الف، بينهما.

٣. ألف: السوالي، بدل: السوي.

٦. الأصل: و حيث.

٥. الف: - لا يلزم.

٨. من النسختين.

٧. الف: معها.

١٠. ألف: ترتب.

٩. الأصل: يتحقق.

١١. الف: وإن كان باستحقاق، بدل: وإنما يقتضي استحقاق.

الترك من^١ الشرع.

سلمنا، لكن لوصح هذا الدليل لزم انتفاء الوجوب والتحريم مطلقاً سواء كان عقلياً أو سمعياً قبل البعثة، وهو باطل لأن الله تعالى أمر الملائكة وإليس بالسجود لآدم، لقوله تعالى:

﴿فَإِذَا سُوِّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [٧ ب]

وقوله تعالى:^٢

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾

وقوله تعالى:

﴿مَّا مَعَكَ إِلَّا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾

و الأمر للوجوب ونهى آدم [عليه السلام]^٥ عن مقارنة الشجرة وهو دليل التحريم.

[المسألة الخامسة: في أنّ النظر أول الواجبات]

قال المصنّف: «وهو أول الواجبات، وقيل: القصد إليه».

أقول: قالت المعتزلة و جماعة من أصحابنا: إنّ أول الواجبات هو النظر وهو منقول عن أبي إسحاق الإسفرائيني، وقال إمام الحرمين الجويني: إنّ أول الواجبات القصد إلى النظر وهو منقول [أيضاً]^٦ عن بعض المعتزلة، وقال أبو الحسن الأشعري: إنّ أول الواجبات المعرفة بالله [تعالى]^٧ وقال أبوهاشم: إنّ أول الواجبات الشك^٨ وهذا خطأ، فإنّ الشك ليس بمقدور^٩ لا مطلوباً للمقلاء.

قال فخر الدين: هذا الخلاف لفظي، لأنّه إن كان المراد بالواجبات المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنّه^{١٠} المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر^{١١} عند من لا يجعل العلم مقدوراً وإن

١. الف: على.

٣. سورة البقرة: الآية ٣٤.

٥. من ألف.

٧. من النسختين.

٩. الأصل: مقدور.

١١. ألف: والنظر.

٢. سورة الحجر، الآية ٢٩.

٤. سورة الأعراف: الآية ١٢.

٦. من النسختين.

٨. الأصل: الشكر

١٠. الأصل و ب: أنّ.

كان المراد الواجبات كيف كانت، فلا شك أنه المقصد و إلى هذا أشار الشارح دام ظلّه بقوله: «والأقرب في هذا أن يقال إلى آخره».

ولتأمل أن يقول: هذا التفصيل لا يوافق مذهب الشارح دام ظلّه، لأنّ المعرفة ليست مقصودة بالمقصد الأول عنده، بل بالمقصد الثاني، لأنّها إنّما تُردّ لشكر الله تعالى أو لدفع الخوف، فيكون الشكر أو دفع الخوف هو المقصود بالمقصد الأول. قال الشارح دام ظلّه:

«المسألة السادسة: في الدليل»

«و هو يقال بالاشتراك على معنيين: أحدهما: الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المعلول^٢ إلى آخره».

أقول: هذه المسألة لم يذكرها المصنّف و إنّما ذكرها الشارح دام ظلّه، لأنّ المصنّف يذكر بعد ذلك أنّ الدليل اللفظي^٣ لا يفيد اليقين و لأشكّ أنّ ذلك يتوقّف على تصوّر معنى الدليل المطلق، فإنّ من لا يتصوّر معنى الدليل كيف يمكنه أن يحكم^٤ عليه بأنّه يفيد اليقين أو^٥ لا يفيده. إذا عرفت هذا فنقول: الدليل يقال بالاشتراك اللفظي على معنيين: أحدهما أعمّ من الآخر، أمّا الأعمّ فقد قال فخرالدين في تعريفه^٦: إنه الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول و المراد باللزوم هنا ما هو أعمّ من اليقين و غيره ليشمل الأشكال الثلاثة التي^٧ لا يتبيّن لزوم نتائجها إلّا بردها إلى الشكل الأول و من الواجب و غير الواجب ليندرج فيه الدليل على رأي الأشعري، فإنّ حصول العلم بالمدلول عقيب العلم بالدليل عنده بمجرى^٨ العادة التي يجوز [اختلالها و]^٩ انخراطها^{١٠} للأنبياء^{١١} و الأولياء عليهم السلام.

٢. الأصل: العلم بالمعلول، بدل: العلم بوجود المعلول.

١. الأصل: بالتفصيل.

٤. الأصل: الحكم، بدل: أن يحكم عليه.

٣. الأصل: السمعي.

٦. الأصل: في بعض تعريفاته، بدل: تعريفه.

٥. الأصل: و.

٨. الأصل: تجرى.

٧. ألف: الذي.

١٠. ألف: إنحرافها.

٩. من النسختين.

١١. الألف: الأنبياء.

«و قد اعترض^١ المحقق نصير الدين رحمه الله بأن^٢ المدلول قد لا يكون له وجود كالاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم»، فقد صدق^٣ المحدود - أعني الدليل على عدم الحياة - مع كذب الحدّ عليه، فلم يكن الحدّ منعكساً و الحدّ يجب انعكاسه، كما يجب إطراده و هو لاشكّ وارد، و أيضاً قد يكون المدلول نفس الوجود، فلا [٨ آ] يكون له وجود لاستحالة أن يكون للوجود وجود.

ثم قال: «و الصواب أن يقال: الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول»، فبدّل قوله: «العلم به» بقوله: «النظر فيه» و حذف لفظة «وجود».

أما وجه التبديل، فلأنّه لولاه لَصَدَقَ الحدّ على القضية الواحدة التي يلزم من العلم بها العلم بعكسها و عكس نقيضها و سائر لوازمها و لا يصدق حدّ الدليل عليها إلّا بعد التبديل، لأنّ النظر عبارة عن الحركتين المذكورتين أوّلاً - أعني الانتقال من المطالب إلى مبادئها و الانتقال من مبادئها إليها - و هذا لا يمكن في القضية الواحدة.

و أما وجه حذف لفظة «وجود»، فللاعتراض الذي ذكره من كون المدلول قد لا يكون له وجود.

و قول الشارح دام ظلّه: «و يمكن أن يقال إلى آخره» إشارة إلى دفع الاعتراض المذكور بما تقريره أن يقال:

لا نسلم أنّ المدلول قد لا يكون له ثبوت، لأنّا نريد بالثبوت ههنا ما هو أعمّ من الذهني والخارجي و الثبوت بهذا المعنى يعرض لسائر الأشياء حتّى للعدم، و الأعدام المذكورة - أعني عدم الحياة و عدم العلم وغيرهما ممّا يصحّ أن يستدلّ عليه - ليست أعداماً، بل لها ثبوت في الذهن، فصحّ إطلاق الوجود عليها و أيضاً المدلول لا يكون^٥ عدماً مطلقاً لاستحالة الاستدلال عليه، و إنّما يستدلّ على عدم الملكة، و مثل هذا عدم ليس نفيّاً محضاً، بل له نوع ما من

١. النسختان: و قد اعترضه.

٢. النسختان: أنّ.

٣. الأصل: قصد.

٤. في النسختين: هنا.

٥. الأصل: لمّا يكون.

التحقق، ولهذا يفترق إلى موضوع مخصوص كافتقار ملكته إليه كالمعنى^١، فبأنه عدم البصر لأطلاقاً، بل عن محلٍ مخصوص وهو ما من شأنه أن يكون بصيراً.

وفيه نظر: ^٢ فإن الأعدام المذكورة إذا أخذناها^٣ من حيث هي هي لا يكون لها وجود أصلاً وإن [كان]^٤ يعرض له وجود باعتبار كونها حاصلة في الذهن، لكن ذلك اعتبار آخر، والدليل لعدم الحياة عن موضوع ما مثلاً إنما يدل على عدم العلم عن ذلك الموضوع لا على كون ذلك العلم ثابتاً في الذهن، بل كثيراً ما يحصل بذلك العلم حال الذهول عن حصوله في الذهن.

وقوله: «بل الأقوى في إبطال الحدّ المدلول إلزام^٥ الدور»، و^٦ وجه لزوم الدور^٧ أنه أخذ المدلول في تعريف الدليل وذلك يوجب تقدّم العلم بالمدلول على العلم بالدليل، ضرورة تقدّم العلم بالمعروف وأجزائه على العلم بالمعروف، لكن العلم بالمدلول متأخر عن العلم بالدليل [لكونه مستفاداً منه ومعرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه]^٨، فقد توقف العلم بكل واحد من الدليل والمدلول على الآخر وهو [معنى]^٩ الدور.

وأيضاً^{١٠} فإن الدليل والمدلول متضايغان، فلو عرّف أحدهما بالآخر لزم تقدّم المعروف على المعروف في الذهن ويلزم منه تقديم المعروف على نفسه، وذلك لوجوب مصاحبته لمضايغه من غير تقدّم ولا تأخر، ففرض [تقدّم]^{١١} مصاحبته^{١٢} عليه موجب لفرض تقدّمه على نفسه وهو دور أيضاً.

ثم قال: «والحق أن يقال: الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيء آخر»، وهو غير مطرد [٨ ب] لصدقه على الحدّ^{١٣} الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمحدود، اللهم إلا أن يريد

١. الأصل: الأعمى.

٢. الف: + فنقول.

٣. من النسختين.

٤. ألف: التزام.

٥. ألف: لزومه، بدل: لزوم الدور.

٦. ما بين الحاصرتين زيادة في ألف، وأما في ب فقد ورد هكذا: "لكونه مستفاداً منه" والجملة بعده محذوفة.

٧. من النسختين.

٨. من النسختين.

٩. ألف: والمحدود.

١٠. ألف: + فنقول.

١١. ب: مصاحبه.

١٢. ألف: + فنقول.

١٣. ألف: + فنقول.

١٤. ألف: + فنقول.

١٥. ألف: + فنقول.

١٦. ألف: + فنقول.

١٧. ألف: + فنقول.

١٨. ألف: + فنقول.

بالعلم العلم التصديقي، فلا ينتقض^١ في طرده بذلك.

قوله: «الثاني: الاستدلال بالمعلول على العلّة إلى آخره»، هذا هو المعنى الثاني من معنيي^٢ الدليل، وهو الأخصّ، وهو الاستدلال بالمعلول على العلّة، كما يستدلّ باحتراق الخشبة على مماسة النار لها ووجود الحمى على تعفن الأخلاط.

وإنما كان هذا المعنى أخصّ من الأوّل لكونه قسمًا من أقسامه، لأنّ المعنى الأوّل - أعني الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيء آخر - ينقسم إلى الاستدلال بالعلّة على المعلول، كما يستدلّ [على]^٣ احتراق^٤ الخشبة بمماسة^٥ النار لها وبتعفن الأخلاط على الحمى والمعلول على العلّة - كما بيّناه^٦ - وبأحد المعلولين على الآخر، كما يستدلّ بوجود الإحراق^٧ على الإشراق وهما معلولا علّة واحدة وهي النار، وهذا القسم مركّب من^٨ القسمين الأوّلين، لأنّ أحد المعلولين يستلزم وجود علّته ووجود علّته مستلزم لوجود المعلول الآخر.

[المسألة السابعة: في أنّ الدليل السمعي هل يفيد اليقين أم لا]

قال المصنّف: «و الدليل السمعي لا يفيد اليقين أصلاً لجواز الاشتراك والتخصيص والمجاز إلى غير ذلك عليه، ويفيده مع القرائن الظاهرة».

قال الشارح دام ظلّه: «إعْلَمْ أنّ مقدّمات الدليل قد تكون عقلية إلى آخره».

أقول: مقدّمات الدليل قد تكون عقلية محضة لا مدخل للسمع فيها كمقدّمات^٩ دليل حدوث العالم ووجود الصانع تعالى وصدق الرسول صلى الله عليه وآله وقد تكون مركبة منهما بأن تكون إحداهما عقلية والأخرى سمعية وذلك كسائر أدلّة الأحكام الشرعية، فإنّا إذا استدللنا على وجوب أمر مثلاً قلنا: إنّ الفعل الفلاني قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّهُ

٢. الف: معنى، ب: المعينين.

٤. الأصل: باحتراق.

٦. النسختان: كما قلناه.

٨. ألف: على، بدل: من.

١. الأصل: فلا ينتقض.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: على مماسة، بدل: بمماسة.

٧. الأصل: الاحتراق.

٩. الأصل: لمقدّمات.

واجبٌ وكلّما قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: إنه واجب، فهو واجب، والأول سمعية والثانية عقلية، لأنها إنما تثبت ببيان كونه صلى الله عليه وآله صادقاً في كلّ إخباراته، وذلك لا يثبت إلا بالعقل قطعاً وإلا دار.

و قوله: «و لا يمكن أن يتركب»^١ - يعني الدليل - «من السمعيّات المحضة، لأنّ السمع إنّما يكون حجةً بعد العلم بصدق المبلّغ، و تلك غير سمعية».

و لقاتل أن يقول: لا يلزم من وجوب انتهاء المقدّمات السمعية [إلى]^٢ المقدّمات العقلية أن لا يتألف^٣ من السمعيّات المحضة دليلٌ، كما لا يلزم من وجوب انتهاء القضايا النظرية إلى القضايا الضرورية أن لا يتألف من النظريات دليلٌ، بل الحقُّ أنّه [قد]^٤ يتألف من السمعيّات المحضة، وذلك لأنّه لما ثبت بالبرهان صدقُ الرسولِ صلى الله عليه وآله في جميع إخباراته أمكن أن يتألف من تلك الأخبار مقدّماتٌ متناسبة^٥ منتجة لمطلوبٍ ما.

«إذا عرفنا هذا فنقول: من الناس من قال: إنّ الدليل المركّب من العقليّ والسمعيّ لا يفيد اليقين» وكذا الدليل المؤلف من السمعيّات المحضة عند من يقول به، وهو مذهب المصنّف وفخرالدين «لتوقّفه على عشرة^٦ أمور ظنيّة» والمتوقّف^٧ على الظنيّ أولى بأن [٩] يكون ظنيّاً^٨.

«الأول: عصمة الرواة لمفردات تلك الألفاظ»، إمّا بأن يكونوا^٩ بالغين عدد التواتر أو يكون الناقل لها معصوماً.

«الثاني: صحّة اللغة والنحو والتصريف»، إذ على تقدير اختلال أحد هذه الأمور يختل فهم المعنى المطلوب، لاختلاف المعاني^{١٠} باختلافها.

«الثالث: عدم الاشتراك» عن تلك الألفاظ، إذ على تقدير كون اللفظ مشتركاً بين معنيين

١. أنوار الملكوت: يتركب.

٢. من النسختين.

٣. الأصل: لأن يتلف، بدل: أن لا يتألف.

٤. الأصل: مناسبة.

٥. الأصل وب: الموقوف.

٦. ب: عشر.

٧. الأصل: ظناً.

٨. الأصل: أن يكون.

٩. الأصل: المعنى.

فصاعداً يختلّ فهم المعنى المقصود منه.

«الرّابع: عدم المجاز»، إذ على تقديره يحتمل إرادة اللفظ له، فيختلّ المعنى.

«الخامس: عدم النقل»^١، إذ على تقدير^٢ نقل اللفظ عن معناه المجهود إلى غيره لا يفهم

المقصود منه.

«السادس: عدم التخصيص، إذ على تقدير ثبوته للعام لا يحصل اليقين» بالمراد، إذ على

تقدير وجود التخصيص في الأشخاص يحتمل أن يكون المراد بالخطاب الصحابة دون غيرهم

وعلى تقدير وجوده في الأزمان يحتمل أن يكون المراد زمانه صلى الله عليه وآله.

«السابع: عدم النسخ، إذ على تقدير ثبوته يرتفع الحكم المطلوب إثباته بالدليل.

«الثامن: عدم الإضرار [لاحتمال حصول مضمي يصرفه عن ظاهره]^٣، إذ على تقدير ثبوته^٤

لا يتحقّق العمل بظاهر اللفظ.

«التاسع: عدم التقديم و التأخير»^٥، إذ من الجائز أن يريد الشارع خلاف الترتيب المذكور،

بأن يكون الغرض تقديم ما هو متأخّر في الذكر وتأخير ما هو متقدّم فيه كقوله تعالى:

﴿وَأَشْجِدِي وَأَزْكِجِي مَعَ الرَّاٰكِبِيْنَ﴾

مع أن المراد تقديم الركوع على السجود.

«العاشر: عدم المعارض العقلي»، إذ على تقدير وجوده يجب العمل به وتأويل الدليل النقلي

لاستحالة إعمالهما، لأنّ التقدير تعارضهما، والتعارض إنّما يتحقّق مع المنافاة وإهمالهما والعمل

بالتنقل وإهمال العقل، لأنّ النقل فرعٌ على العقل، فلو أبطلنا الدليل العقلي لمعارضة الدليل النقلي

له لرجعنا الفرع على الأصل وللزم إبطال النقل أيضاً ضرورة استلزام القدح في الأصل وإبطاله

القدح في الفرع وإبطاله.

و اعلم أنّه قد يقترن بالألفاظ من القرائن الظاهرة ما يقتضي إفادتها لمعانيها بالقطع، و حينئذٍ

١. ب: + إلى المعنى.

٢. ألف: تقدير.

٣. ما بين الحاصرتين زيادة في أنوار الملكوت و لم يرد في شرحه.

٤. النسخان: ثبوته، بدل: تقدير ثبوته.

٥. الأصل: عدم التقدم و التأخر.

٦. سورة آل عمران، الآية ٤٣.

يكون المفيد لليقين إنما هو المجموع من اللفظ و القرائن و أكثر محكمات القرآن العزيز من هذا الباب، فإننا نعلم بالضرورة إفادة قوله^٢ تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

لمعناه و لا تتدح الاحتمالات^٣ المذكورة فيها.

قوله دام ظلّه: «لتوقّفه على عشرة أمور [ظنيّة]^٤: الأول: عصمة الرواة، إمّا بأن يبلغوا^٥ حدّ التواتر أو يكون الناقل معصوماً فيه»، فيه نظر، فإنّ ذلك قد يكون معلوم الثبوت و قد يكون معلوم العدم، فلا يتعيّن كونه ظنيّاً.

[المسألة الثامنة: في ضبط الاستدلال بالدلائل السمعية]

قال المصنّف: «و ما يبنى عليه صدق الرسول لا يكتسب من جهته».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الدلائل السمعية مستندة إلى قول الرسول صلى الله عليه وآله إلى آخره».

أقول: اعلم أنّ الدلائل السمعية بأسرها مكتسبة من جهة الرسول صلى الله عليه وآله، لأنّ السنّة كلامه و القرآن [٩ ب] العزيز [إنّما]^٦ يعلم كونه كلام الله تعالى بقوله و باقي الطرق كالإجماع و غيره متفرقة عليها، و قوله صلى الله عليه وآله إنّما^٧ يكون حجة، إذا كان صادقاً فقد توقفت السمعيّات كلّها على كونه صلى الله عليه وآله صادقاً، فإثبات صدقه لا يجوز أن يكون [يشيء]^٨ من السمعيّات و إلّا لزم الدور، بل إنّما يستفاد من الأدلّة العقليّة و كذلك المقدّمات التي يتوقّف عليها دليل صدقه لا يجوز إثبات شيء منها بالسمع و إلّا لزم الدور أيضاً، وذلك مثل وجود الله تعالى و كونه قادراً عالماً مريداً حكيماً، فإنّ دليل صدقه صلى الله عليه

٢. سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

٤. من النسختين.

٦. من النسختين.

٨. من ألف، في ب: شيء.

١. الأصل: محاكمات.

٣. ألف: الاحتمالات.

٥. الأصل: ان يبلغوا.

٧. الأصل: انه.

و آله و سلم ظهور المعجزة^١ على يده عقيب دعواه النبوة، و المعجزة^٢ إنما تدلُّ على صدقه، إذا كانت من فعل الله تعالى و أنه تعالى خلقها لغرض تصديقه في دعواه و أن كلُّ من صدَّقه الله تعالى فهو صادق في نفس الأمر، و من المعلوم توقُّف هذه المقدمات على كونه [تعالى]^٣ موجوداً قادراً عالمياً مريداً حكيماً، أمّا لا يتوقَّف السمع عليه.

فأما إن لا يكون في العقل ما يدلُّ عليه إثباتاً و لا نفيّاً^٤ كوجوب الحجِّ و تحريم الزنا و إباحة ذبح الحيوان المأكول، فإنَّه لا يمكن إثباته و لا نفيه بالعقل و إلا^٥ لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا^٦ لمرجح، و إنَّه محال، و طريق إثبات مثل ذلك و نفيه السمعُ خاصّةً.

و أما إن يكون في العقل ما يدلُّ عليه إثباتاً أو^٧ نفيّاً، فيصحُّ إثباته أو^٨ نفيه بالعقل و النقل مثل كونه تعالى واحداً و متكلفاً و سميعاً^٩ بصيراً.

قوله: «و إن لم يكن في العقل ما يدلُّ على ثبوته، فإنَّه لا يثبت بالعقل لاستحالة ترجيح الممكن من غير مرجح، بل إنما يثبت بالسمع»، فيه نظر، لأنَّ ما لا يكون^{١٠} في العقل دليل على ثبوته ينقسم إلى ما يكون في العقل دليل على نفيه كشريك الباري و إلى ما لا يكون، و الأوَّل لا يمكن إثباته بالعقل و لا بالسمع و الثاني لا يمكن إثباته و لا نفيه بالعقل و يصحُّ إثباته و نفيه بالسمع، و قد ظهر من هذا أنَّه كان ينبغي أن تجعل هذه المسألة في ضبط الاستدلال بالدلائل مطلقاً أو يقيدها بالعقلية و السمعية، لأنَّه ذكر حكم الجميع، فجعل المسألة في ضبط الدلائل السمعية خاصّةً لأوجه له.

[المسألة التاسعة: في حدِّ العلم]

«قال» المصنّف: «و العلم معرفة المعلوم على ما هو به، و قد حدّه شيوخنا أيضاً بما يقتضي

٢. الف: المعجزة، الأصل و ب: المعجز.

٤. الف: ونفيّاً، ب: أونفيّاً.

٦. الف: أنه، بدل: لا.

٨. الأصل: و، بدل: أو.

١٠. الأصل: ما يكون لا، بدل: ما لا يكون.

١. ألف: المعجزة، الأصل و ب: المعجز.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: ولا.

٧. الأصل: و، بدل: أو.

٩. الف: + و.

سكون النفس».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في أنّه هل يحدّ العلم أم لا، فقال قوم: إنّهُ لا يحدّ لوجهين إلى آخره».

أقول: حدّ الشيء هو القول الدالّ على ماهيّة [ذلك] ^١ الشيء، ولا بدّ أن لا تكون تلك الماهيّة معلومة ^٢ نفسها وإلا لاستغنت عن التحديد، بل تعلم بذلك الحدّ، فيجب أن يكون الحدّ أعرف عند العقل من المحدود، وإذا تقرّر هذا فنقول: هل يحدّ العلم أم لا، فذهب قوم أنّه لا يحدّ لشدة ظهوره واستدلّ فخرالدين على أنّه لا يحدّ الوجهين اللذين ذكرهما الشارح دام ظلّه:

والأول منهما يدلّ على استحالة تعريف العلم.

والثاني يدلّ على أنّ العلم يديهيّ التصوّر.

ولما كان يديهيّ التصوّر مستغنياً ^٣ عن التعريف اشترك الوجهان في الدلالة على أنّ العلم لا يحدّ.

تقرير الأول ^٤ منهما أن يقال: لجواز تعريف العلم لكان إما أن يُعرّف بنفسه أو بغيره، والتالي ^٥ بقسميه باطل، فالمقدّم [١٠ آ] مثله، والملازمة ظاهرة.

وأما بطلان الأول من قسمي التالي ^٦، فلأنّ المعروف للشيء يجب أن يكون متقدّماً على ذلك الشيء وأجلّ منه وتقدّم الشيء على نفسه وكونه أجلّ من نفسه محال بالضرورة.

وأما بطلان القسم الثاني، فلأنّ ذلك الغير إن لم يكن معلوماً استحال أن يكون علّة في العلم بآخر، وإن كان معلوماً كان انكشافه بالعلم، فلو عرف العلم به كان كاشفاً للعلم، فيكون كلّ واحدٍ منهما كاشفاً للآخر وإنّه محال.

وفيه نظر: فإنّ قوله: «وإن كان معلوماً كان انكشافه بالعلم» إن أراد أنّ العلم يكون معرّفاً له كان ممنوعاً، لجواز كونه يديهيّاً غنياً عن التعريف أو معرّفاً بشيء آخر غير ماهيّة العلم، وإن

١. الف: ولا بدّ أن تكون تلك الماهيّة غير معلومة بنفسها.

٢. الأصل: الأولى.

٣. الأصل: الثاني.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: مستغنياً.

٦. الأصل: الثاني.

أراد أن العلم يكون متعلقاً به كان مسلماً، لكن لانسلم لزوم الدور على هذا التقدير لاختلاف معنى الكشف حينئذٍ، لأن معنى كون العلم كاشفاً عن ذلك الغير كونه معلقاً به، ومعنى كون ذلك الغير كاشفاً عن العلم كونه معرفاً و حدّاً أو رسماً له^١ وأحدهما غير الآخر.

و تقرير الوجه الثاني أن يقال: لو لم يكن تصوّر العلم بديهيّاً لما كان كلّ عاقلٍ يعلم كونه عالماً بأنّه موجود، و التالي باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

أما بيان الملازمة، فلأنّ علمه بأنّه عالم بوجوده علم باتّصاف ذاته بالعلم المتعلّق بوجوده، والعلم باتّصاف أمرٍ بآخر مسبوق بالعلم بكلّ منهما، والعلم المطلق جزء من العلم المتعلّق بوجوده، و العلم بالجزء سابق على العلم بالكلّ، فالعلم بالعلم المطلق سابق على العلم بالعلم المتعلّق بوجوده السابق على العلم البديهيّ باتّصاف ذاته [به]^٢ و السابق^٣ على البديهيّ أولى بأن يكون بديهيّاً.

و فيه نظر: لأنّنا^٤ لانسلم أنّه يلزم من ذلك تصوّر العلم المطلق فضلاً عن تصوّره سابقاً على تصوّر العلم المتعلّق بوجوده، فإنّ العلم بالكلّ إنّما يقتضي العلم بالجزء إذا كان عالماً بحسب الذات و تحقّقه ههنا^٥ مسلّم، أمّا إذا كان باعتبار عارضٍ فلا يستلزم تصوّر جزئه لا بالذات و^٦ لا بالعارض.

و نمنع أيضاً كون العلم المطلق جزءاً من العلم^٧ المتعلّق بوجوده و كون تصوّرات القضية البديهيّة يجب أن تكون بديهيّة، فإنّ كلّ أحدٍ^٨ يعلم وجود نفسه علماً ضرورياً و لا يلزم من ذلك كون تصوّر النفس بديهيّاً.

قوله دام ظلّه: «اعترض بعض المحقّقين إلى آخره».

أقول: اعترض المحقّق على الأوّل بأنّ المطلوب من حدّ العلم هو العلم بالعلم، إذ المقصود

٢. من النسختين.

٤. الف و ب: فإنا.

٦. النسختان: هنا.

٨. الف: - العلم.

١. الف و ب: - له.

٣. الف: - السابق.

٥. الأصل: عالماً.

٧. الف: - و.

٩. الف: - و.

بالتحديد إنما هو العلم بماهيّة المحدود، لأنفس ماهيّة المحدود، و ماعدا العلم إنما ينكشف بالعلم، لأن بالعلم المتعلق بالعلم، وحينئذ لا يلزم الدور لتوقف العلم بالعلم على العلم بالحدّ و عدم استغناء العلم بالحدّ عن العلم بالعلم و إن افتقر إلى العلم نفسه، و ليس من المحال أن يكون [العلم]^١ كاشفاً عن غيره^٢، و غيره كاشفاً عن العلم به، أي بالعلم.

قوله دام ظلّه: «و أقول: إذا قلنا إلى آخره».

أقول: أورد الشارح دام ظلّه على الجواب المذكور [١٠ ب] و هو اعتراض المحقّق: أنّا إذا قلنا: إنّ العلم صفة تقتضي سكون النفس مثلاً، كان هذا القول معترفاً للعلم، لكن هذا القول لا يُعرف إلّا بالعلم، فاتّجه الدور.

و فيه نظر: فإنّ قوله: «لكن هذا القول لا يُعرف إلّا بالعلم»، إنّ أراد أنّ العلم يكون^٣ حدّاً أو رسماً كان ممنوعاً و هو ظاهر، و إنّ أراد به أنّ هذا القول لا بدّ و أن يكون العلم متعلّقاً به فهو مسلّم، لكن لا يلزم الدور - كما تقدّم بيانه - و لأنّ تعلّق العلم بالمعلوم غير مشروط^٤ بمعرفة العلم كغيره من الصفات النفسانيّة كالإرادة و الشهوة.

وأيضاً - على ما قرره المحقّق - لا يلزم الدور، و ذلك لأنّ معنى هذا القول معترفاً للعلم كونه مفيداً للعلم بالعلم، و كونه لا يعرف إلّا بالعلم يقتضي احتياجه إلى العلم، لا إلى العلم بالعلم. قوله دام ظلّه: «و اعلم أنّ التحقيق ههنا أن نقول: العلم إمّا أن يكون صفة قائمة بالعلم^٥ إضافية^٦ أو صورة مساوية للمعلوم على اختلاف الرأيين إلى آخره».

أقول: لمّا لم يرتض جواب المحقّق، أجاب بما زعم أنّه هو التحقيق^٧ في هذا الموضع، و هو أنّ العلم إمّا أن يكون صفة قائمة بالعلم إضافية^٨ أو صورة مساوية للمعلوم في العالم على اختلاف رأي^٩ الحكماء، فإنّ منهم من ذهب إلى أنّ العلم عبارة عن المعنى الأول، و منهم من

١. من النسختين.

٢. الأصل: لغيره.

٣. الأصل: أن يكون العلم، بدل: أن العلم يكون.

٤. الأصل: و، بدل: أو.

٥. ألف: غير مشروط.

٦. الأصل: بالعلم.

٧. الأصل: أو إضافة، بدل، إضافية.

٨. الأصل: المحقّق.

٩. الأصل: أو إضافة.

١٠. ألف: رأيي.

ذهب إلى أنه عبارة عن الثاني، وعلى كلا التقديرين فالمعلوم إنما يصير معلوماً إذا حلت تلك الصورة أو حصلت تلك الصفة للعالم، والعلم بتلك^١ الصورة الحالة أو^٢ الصفة الحاصلة يكون بالحدّ أو بالرسم ممّا ليس بعلمٍ لاستحالة تعريف الشيء بنفسه، وحينئذٍ لا يلزم الدور، لأنّ توقّف المعلوم على العلم في كونه معلوماً إنّما هو على قيام تلك الصورة أو الصفة^٣ بالعالم، وتوقّف العلم بتلك الصورة أو الصفة على الحدّ أو الرسم توقّف المعلول الذهني على العلّة الذهنيّة وأحدهما غير الآخر.

قوله: «و أمّا الثاني فضعيف، قد بيّنا ضعفه في كتاب معارج الفهم».

أقول: قال في كتاب معارج الفهم بهذه العبارة: «اختلف الناس في حدّ العلم، فقال قوم: إنّه غنيّ عن التعريف وهو حقّ، واستدلّوا عليه بأنّي أعلم بعلمي بوجودي علماً يديهيّاً، وهذا علم خاصّ مسبوّق بالعلم الكلّي فيكون العلم الكلّي يديهيّاً، وقد عرفنا ما في هذا في باب الوجود»، وقال في باب الوجود: "إنّ تصوّر وجودي إنّما يستلزم تصوّر مطلق الوجود، إن لو كان مطلق الوجود جزءاً من وجودي و أنّه مشترك، وذلك غير معلوم إلّا بالدليل، فلا يكون تصوّره ضروريّاً، وإيراد هذا على دليل العلم أن يقال: لا نسلم أنّ العلم المطلق جزء من العلم بوجودي، وإنّما يلزم ذلك إن لو كان العلم المطلق مقوماً للعلوم الخاصّة وهو ممنوع".

[المسألة العاشرة: في تقسيم العلم]

قال المصنّف: «و منه ضروريّ كالمشاهد و مكتسب كالتّوحيد».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ العلم منه ماهو ضروريّ و منه ما هو كسبيّ إلى آخره».

أقول: من العلم التصديقي ما هو ضروريّ كالمشاهدات مثل العلم بإضاءة الشمس و سواد القارئ و بياض [١١١] العاج و حرارة النار، فإنّ العقل يقضي بهذه القضايا بمساعدة^٥ الحسّ

٢. النسختان: و، بدل: أو.

٤. القار: الزفت.

١. الأصل: يكون، بدل: بتلك.

٣. الأصل: الصفة أو الصورة.

٥. الأصل: بمشاهدة، ب: لمساعدة.

الظاهر من غير احتياج إلى وسط.

ومنه ما هو مكتسب كالعلم بحدوث العالم ووحدة الصانع تعالى وكونه [تعالى] ^١ قادراً، فإنه لا يكفي في الحكم بهذه القضايا بمجرد تصوّر طرفيها، بل لأبْد لها ^٢ من وسطٍ و لا معنى للكسبي من العلوم التصديقيّة إلا ما يكفي تصوّر طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر. وكون العلم ينقسم إلى هذين القسمين معلوم بالضرورة وكذا وجود كل منهما، فلا يحتاج إلى استدلال.

والعلوم التصرّفية تنقسم أيضاً إلى ضروريّة ^٣ كتصوّر الوجود والعدم ^٤ و الحرارة والبرودة، وبالجملة ما لا يتوقّف على طلبٍ وكسبٍ، وإلى كسبيّة كتصوّر الملْك والجِن ^٥، وهو ما يتوقّف على طلبٍ وكسبٍ.

واستدلّ الشارح دام ظلّه على أنّ بعض العلم بديهيّ وبعضه كسبيّ بما تقريره أن نقول ^٦: لو لم يكن بعض العلوم بديهيّاً وبعضها كسبيّاً لزم [إمّا] ^٧ أن يكون الجميع بديهيّاً ^٨ أو يكون ^٩ الجميع كسبيّاً والتالي بقسميه باطل فالمقدّم مثله، أمّا الملازمة فظاهرة.

[و] ^{١٠} أمّا بطلان الأول من قسمي التالي فلأنّه لو صحّ لزم أن يعلم كلّ عاقلٍ جميع العلوم البديهيّة وأن لا يحصل للناس تفاوتٌ في العلوم، وذلك معلوم البطلان بالضرورة.

و أمّا بطلان الثاني ^{١١} فلأنّ المكتسب لا بدّ له من كاسب بالضرورة، فإن كان ذلك الكاسب مكتسباً افتقر إلى كاسبٍ آخر، فإن كان هو الأول لزم الدور المحال، وهو كون كلّ منهما مكتسباً من الآخر، وإن كان غيره تسلسل، وهو محال.

واعلم: أنّ الضروريّ أعظم من البديهيّ في التصديقات، لاختصاص البديهيّ بما حكم بما

٢. الأصل: لنا.

٤. الأصل: العلم.

٦. النسختان: أن يقال.

٨. العبارة: "أن يكون الجميع بديهيّاً أو" محذوفة في ألف.

١٠. من النسختين.

١. من النسختين.

٣. الأصل: ضروريّ.

٥. الأصل: الجانّ.

٧. من النسختين.

٩. ب: كون.

١١. الأصل: التالي.

حكم به العقل بمجرد تصوّر الطرفين - أعني المحكوم عليه و المحكوم به - و صدق الضروري على ما يكون حكم العقل به موقوفاً على معاونة الحس الظاهر أو الباطن، فالضروريات ستة: البديهيات: و قد عرفت أنها القضايا التي حكم العقل بمجرد تصوّر طرفيها^٢، مثل الحكم بأن الكل أعظم من الجزء، و أن^٣ الأشياء المساوية^٤ لشيء واحد متساوية^٥، و أن الجسم الواحد لا يكون في الزمان الواحد في مكانين.

و المشاهدات: و هي قضايا يحكم بها العقل لمعاونة الحس الظاهر، كالحكم بسواد القار و حرارة الشمس^٦.

و المجربات: و هي قضايا يحكم بها العقل^٧ [لتكرار المشاهدة، كالحكم بأن السقمونيا مسهل]^٨.

و الحدسيات: و هي قضايا يحكم بها العقل لحدس قوي من النفس يزول معه الشك، كالحكم بأن النور المنبسط على الأجسام الكثيفة المقابلة للشمس منها، لتغيره بحسب تغير^٩ وضع الشمس و زواله^{١٠} بفروها و تجدده بشروقها^{١١}.

و المتواترات: و هي قضايا يحكم [بها]^{١٢} العقل لتواتر الأخبار بها ممن لأجمعهم قدر^{١٣} المواظاة على الكذب و المواعدة كالحكم بوجود مكة و الهند.

و فطرية القياس: و تسمى قضايا [١١ ب] قياساتها معها، و هي قضايا يحكم بها العقل لوسط لا يكاد [الذهن]^{١٤} ينفك^{١٥} عنه عند تصوّر موضوعها و محمولها، ككون الاثنين نصف

- | | |
|---|------------------------------------|
| ١. النسختان: و. | ٢. ب: طرفها. |
| ٣. النسختان: - أن. | ٤. ب: المتساوية. |
| ٥. الأصل: مساوية. | ٦. ب: النار، بدل: الشمس. |
| ٧. العبارة من قوله: "لمعاونة الحس" إلى قوله: "بها العقل" محذوفة في ألف. | |
| ٨. من النسختين. | ٩. الأصل: تغيير. |
| ١٠. الأصل: بزواله. | ١١. ألف: بشرقها. |
| ١٢. من النسختين. | ١٣. الأصل: قيد، ب: قبل. |
| ١٤. من النسختين. | ١٥. النسختان: يخلو، هو صحيح أيضاً. |

الأربعة، فإنه نتيجة^١ قياس هكذا: الاثنان عدد^٢ انقسمت الأربعة إليه و إلى ما يساويه و كل عدد انقسمت الأربعة إليه و إلى ما يساويه فهو نصف الأربعة، ينتج: الاثنان نصف الأربعة.

[المسألة الحادية عشر: في أن العلم بالدليل مغاير للعلم بالممدول]

«قال المصنف: «والعلم بالدليل مغاير للعلم بالممدول و يستلزمه، و العلم بكون الدليل [دليلاً]^٣ مغاير للعلم بالممدول».

قال الشارح دام ظلّه: «أما الأول و هو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالممدول إلى آخره». أقول: اعلم أن ههنا ثلاثة مطالب:

أحدها: أن العلم بالدليل مغاير للعلم بالممدول، و برهانه أنه لو لم يكن مغايراً^٤ له فكان هو إياه، و التالي باطل فالمقدم مثله، أما الملازمة فيبينة بنفسها، و أما بطلان التالي فلا أنه لو كان كذلك لما صح أن يعلم الشيء حال الغفلة عن شيء من دلائله ألبتة، إذ لو كان بعض الأدلة مغفولاً عنه و الممدول معلوماً لكان الشيء الواحد معلوماً و غير معلوم في وقت واحدٍ بالاعتبار الواحد، و إنه محال بالضرورة، لكن التالي باطل بالضرورة، فإن كثيراً من المطالب العلميّة نعلمه بدليل، ثم نبقى مدة^٥ حتى نستخرج دليلاً آخر على ذلك المطلوب أو نتفطن له، و لأن العلم بدليل ما من تلك الأدلة يغير العلم بغيره منها و إلا لما انفك واحد منهما عن واحدٍ من الباقي، لاستحالة انفكاك الشيء عن نفسه، فلو كان العلم بالدليل هو العلم بالممدول لزم تعدد العلم الواحد بالممدول الواحد. بحسب تعدد أدلته^٦ أو اتحاد المعلوم^٧ بالأدلة المتعددة^٨ و كلاهما محالان^٩ بالضرورة.

١. الأصل: ينتج.

٢. الأصل: عدداً.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: مغاير.

٥. ب: تعدى.

٦. ب: محال.

٧. ب: محال.

٨. ب: محال.

٩. ب: محال.

الثاني^١: استلزام العلم بالدليل للعلم^٢ بالممدول، وهذا ظاهر معلوم من حدّ الدليل، وقد سلف.

الثالث^٣: مغايرة^٤ العلم بالدلالة و هي كون الدليل دليلاً للعلم بالدليل و العلم بالممدول وهو ظاهر، لأنّ العلم بكون الشيء دليلاً على آخر موقوف على العلم بهما بالضرورة^٥، و الشيء لا يكون موقوفاً على نفسه قطعاً.

و الشارح دام ظلّه استدلّ على المطلوب الأوّل بأنّ العلم بالدليل علّة للعلم بالممدول، فيكون مغايراً له، لاستحالة كون الشيء علّة لنفسه.

و لما منع أن يمنع كون العلم بالدليل علّة للعلم بالممدول و إن كان لا يتفكّ عنه خصوصاً على رأي الحكماء الذين يقولون: إنّ^٦ العلم بالدليل إنّما يفيد استعداد القبول للعلم^٧ بالممدول عن^٨ العقل^٩ الفعّال، و على رأي الأشاعرة الذين يقولون: إنّ الله تعالى^{١٠} أجرى عادته^{١١} بخلق العلم بالممدول عقيب العلم بالدليل.

قوله: «و أمّا الثاني و هو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة فقد اختلفوا إلى آخره»، ذكر^{١٢} أنّ الثاني^{١٣} مغايرة العلم بالدليل للعلم بالدلالة و لم يذكر العلم بالممدول، و المصنّف إنّما ذكر مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالدليل و الممدول معاً، و نزاع بعض المتكلمين إنّما هو في هذا و دليلهم دالّ عليه، لأنّهم قالوا: إنّنا نستدلّ بوجود ما سوى الله تعالى [١٢٢] على وجوده تعالى، فلو كانت الدلالة مغايرة للدليل و الممدول معاً لزم أن تكون داخلّة في وجوده تعالى، لخروجها عن وجود ما سواه الذي هو الدليل و أن تكون خارجة عن وجوده تعالى داخلّة في وجود ما سواه

١. النسختان: ب، بدل: الثاني.

٢. الأصل: العلم.

٣. النسختان: ج، بدل: الثالث.

٤. الأصل: لضرورة.

٥. الأصل: ب: استعداداً لقبول العلم.

٦. الأصل: عين.

٧. الأصل: الفعل.

٨. الف: عادته.

٩. الف: عادته.

١٠. الف: عادته.

١١. الف: عادته.

١٢. الف: عادته.

١٣. الف: عادته.

باعتبار مغايرتها للمدلول الذي هو وجود الله تعالى.

والجواب: أنَّ دلالة الدليل على المدلول أمر اعتباري لا تحقق^١ له في الخارج حتى يجب أن يكون داخلاً في وجوده تعالى، أو في وجود ما سواه.

ثم قال دام ظلّه: «وقوله: "يستلزمه" إشارة إلى فائدة إلى آخره» - أي إنَّما قال: «و^٢ يستلزمه» ليبين كون العلم بالدليل وحده مستلزماً للعلم بالمدلول، لا العلم بالدلالة؛ إذ لو كان العلم بالدلالة موجباً للعلم بالمدلول لزم الدور المحال^٣، وذلك لأنَّ الدلالة نسبة بين^٤ الدليل والمدلول، و العلم بالنسبة متأخّر عن العلم بالمنتسبين.

قال المحقق: يجوز أن يقال: إنَّ ذات المدلول مفيدة لهذه الإضافة - أعني الدلالة - من غير عكس - أي من غير أن تكون هذه الإضافة مفيدة لذات المدلول - لكن تصوّر هذه الإضافة يستلزم تصوّر علّتها، كما في برهان إن^٥ وهو الاستدلال بالمعلول على العلّة، فإنَّ العلّة مفيدة لذات المعلول من غير عكس، و العلم بالمعلول يستلزم العلم^٦ بالعلّة، و على هذا التقدير لأ دور. وفيه نظر: فإنَّ المستدلّ لم يستدلّ على ذلك بأن^٧ هذه الإضافة متأخّرة عن المدلول حتى يندفع الدور بما ذكره^٨، بل بأن^٩ العلم بهذه الإضافة موقوف^{١٠} على العلم بالمدلول و دلالة هذا على المطلوب ظاهرة، إذ لو توقّف العلم بالمدلول على العلم بهذه الإضافة دار.

بل الأولى أن يقال: إن أردتم "بالعلم في قولكم: «العلم بهذه الأضافة لايجوز أن يكون مستلزماً للعلم بالمدلول» العلم التصوريّ، فهو صحيح لامتناع تصوّر الدلالة من دون تقدّم تصوّر الدليل والمدلول^{١١} معاً، فلو استفيد تصوّر المدلول من تصوّر الدلالة دار، اللهمّ إلا أن يقال: لم لايجوز أن يكون تصوّر الدلالة يتوقّف على تصوّر المدلول باعتبار ما و تصوّر الدلالة مستلزماً

١. الأصل: لا تحقيق. ٢. من النسختين.

٣. الأصل: المحذور. ٤. الف: للدلالة نسبتين، بدل: الدلالة نسبة بين.

٥. الأصل: إلى. ٦. النسختان: مستلزم للعلم؛ بدل: يستلزم العلم.

٧. الأصل: فإنّ. ٨. الأصل و ب: بما ذكر.

٩. الأصل: أنّ، بدل: بأنّ.

١٠. الأصل: موقوف.

١١. النسختان: المدلول و الدليل.

لتصوّره بالحقيقة، كما أنّ تحديد الماهيّة موقوف^١ على تصوّرها باعتبار ما، وتحديد ما موجب لتصوّرها بالحقيقة.

وإن أردتم العلم التصديقيّ كان ممنوعاً، لجواز أن يكون التصديق - و^٢ هو الحكم على الشيء بكونه^٣ دليلاً على كذا - موجباً للعلم التصديقيّ بالمدلول والدور حينئذٍ غير لازم، لأنّ العلم بالدلالة المتوقّف على العلم بالدليل والمدلول معاً هو العلم التصوريّ لا التصديقيّ والعلم بالمدلول المدعى استفادته من العلم بالدلالة^٤ هو العلم التصديقيّ، فلا دور.

قوله دام ظلّه: «لو كان الأمر كذلك لكانت الدلالة هي الدليل، إذ المعنيّ به ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول، وذلك محال».

وفيه نظر: لأنّنا لا نسلّم كونها دليلاً على ذلك التقدير، لأنّ المراد من العلم في قولنا: «الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر» [١٢ب] العلم التصديقيّ لا العلم التصوريّ، ولهذا زاد بعضهم على الحدّ المذكور قوله: «إثباتاً أو نفيّاً» ولأنّه لو كان المراد [به]^٥ العلم التصوريّ أو^٦ الأعمّ لصدق^٧ على الحدّ و^٨ والرسم أنّهما دليلان^٩، بل وعلى كلّ ملزوم لآخر^{١٠} لزوماً بيّناً وهو خلاف المتعارف، وأيضاً^{١١} فهذا التفسير^{١٢} للدليل مخالف^{١٣} لما اختاره أولاً؛ سلّمنا، لكن لانسلم استحالة كون الدلالة [دليلاً، لجواز أن تكون باعتبار دلالة^{١٤} وباعتبار دليلاً، وإتّما المحال كون الدلالة]^{١٥} عين^{١٦} الدليل الموصوف بها^{١٧}.

١. الأصل: موقف.

٢. الف: - و.

٣. ب: يكون.

٤. الأصل: + و.

٥. من النسختين.

٦. الأصل: آخر.

٧. الأصل: يصدق.

٨. الف: أو.

٩. الأصل: دليلاً.

١٠. ب: لا لزوماً بيّناً.

١١. الأصل: والمصنف، بدل: وأيضاً.

١٢. الأصل: التقسيم.

١٣. الأصل: مخالفاً.

١٤. ما بين الحاصرتين زيادة في النسختين ولم يرد في الأصل.

١٥. الأصل: غير.

١٦. ألف: فيها.

[المسألة الثانية عشر: في أَنَّ النظر يؤكّد العلم]

«قال» المصنّف: «والنظر مؤكّد للعلم كسائر الأسباب المؤكّدة لمسيّاتها».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف في ذلك إلى آخره».

أقول: أعلم أَنَّ الفعل الصادر عن القادر بلا توسط أمرٍ آخر يقال له: «مباشراً» كاعتماد القادر^١ وبتوسط^٢ أمرٍ آخر يقال له «متوكّداً» كالحركة للحيوان بواسطة الاعتماد.

قالت المعتزلة: العلم الحاصل للناظر عقيب النظر حصل له^٣ بتوسط آخر - أعني النظر - فيكون متوكّداً عنه، و حصوله عقيب النظر الصحيح واجبٌ وجوبٌ حصول المسبّبات^٤ عن^٥ أسبابها كالآلم والشيع والتعب مثلاً عند حصول أسبابها كالضرب والأكل والحركة، ولأنَّ العلم كان معدوماً عند عدم النظر ووجَدَ عند وجوده وحصل مناسباً^٦ له، فحصل لنا من ذلك حدس أَنَّهُ علّة فيه.

وقالت الأشاعرة: إِنَّه يحصل عقيبهِ بمرجئ^٧ العادة، وذلك لأنَّ العلم الحاصل عقيب النظر ممكنٌ، لأنّه محدث وكلُّ ممكن فهو فعل الله تعالى ابتداءً، ولما كان الله تعالى يفعل ذلك دائماً [أو]^٨ في الأكثر صار معتاداً.

وقال أبو بكر الباقلانيّ وإمام الحرمين الجوينيّ: إِنَّ العلم يلزم النظر لزوماً واجباً وإن لم يتوكّد عنه، واختار هذا القولُ فخرُ الدّين وهو مخالفٌ لكلِّ واحدٍ من قولي^٩ المعتزلة والأشاعرة؛ أمّا المعتزلة فلا تُهمّ يقولون: إِنَّ العلم يتوكّد عن النظر وهؤلاء^{١٠} يمنعون التوكّد؛ أمّا الأشاعرة فلا تُهمّ لم يوجبوه^{١١}، إذ لا يجب على الله تعالى فعل شيءٍ وهذا العلم من فعله كما

١. ألف: كالاعتماد، بدل: كاعتماد القادر.

٢. ألف: توسط.

٣. الف: له.

٤. الأصل: أسبابها.

٥. ألف: عند.

٦. الأصل: منهاشياً، بدل: مناسباً.

٧. الأصل: لمجرئ

٨. الأصل: أنّ.

٩. من النسختين.

١٠. الأصل: قول.

١١. المراد من هؤلاء هم أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجوينيّ وفخر الدّين الرّازي.

١٢. ب: يوجبونه، بدل: لم يوجبوه.

تقدّم، فمن الجائز أن لا ينفعل و يجعل عدم خلقه العلم عقيب النظر إثمًا معجزهً لنبيٍّ أو وليٍّ و هؤلاء^١ يوجبونه^٢.

و الجواب عن حجة الأشاعرة: المنع من كونه تعالى فاعلاً لكلّ الممكنات ابتداءً من غير واسطة، وسيأتي ذلك في [باب]^٣ الأفعال.

قوله: «و قياسهم على التذكّر باطل إلى آخره» إشارة إلى حجة الأشاعرة على عدم تولّد العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح عنه و هي أن يقال: العلم عقيب التذكّر غير متولّد عنه اتفاقاً، فكذا العلم الحاصل عقيب النظر بالقياس عليه.

و الجواب: أنّ هذا النوع من القياس و هو المسمّى بالتمثيل ضعيفٌ لا يفيد اليقين عند حصول الجامع، فما ظنك به عند خلوه عن^٤ الجامع، كما هو ههنا^٥، و لا يفيد إلزام الخصم على تقدير قوله بصحة القياس و كونه حجةً في العقلانيات، و ذلك لأنّ الخصم - أعني المعتزلي - لم يقل بعدم إفادة التذكّر العلم إلّا لكونه يحصل له من غير قصد المتذكّر^٦، و هذا المعنى غير موجود في النظر فلا يتمّ الإلحاق، فإن صحت هذه العلة لم يصحّ القياس لعددهما في الفرع [١١٣] و إلّا منعوا الحكم في الأصل، أي منعوا كون التذكّر لا يؤلّد العلم.

[المسألة الثالثة عشر: في أنّ المعارف مقدورة لنا]

قال المصنّف: «و المعارف مقدورة لنا، لأنّ الجهل يقع مِنّا^٧ و من قدر على الشيء قدر على ضده، و ليست المعارف الضرورية كالمكتسبة للتفاوت في المشقة الموجبة لارتفاع الدرجة». قال الشارح دام ظلّه: «نازع في ذلك جماعة إلى آخره». أقول: المنازع في ذلك جماعة: منهم من لا يثبت للعبد قدرةً ألبتّة لأعلى المعارف ولأعلى

١. المراد منهم هؤلاء الثلاثة المذكورون فيما تقدّم.

٢. الأصل: لا يوجبونه.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: مذهبن، بدل: ههنا.

٥. الأصل: من.

٦. الأصل و ب: بنا.

٧. الف: للمتذكّر.

غيرها كجماعة^١ من الأشاعرة، ومنهم من يثبت^٢ له قدرة^٣ على بعض الأفعال و يمنع من القدرة على المعارف.

[تقرير حجة الأشاعرة و من تبعهم:] و نقل عن أبي الحسن الأشعري و إمام الحرمين القول بأن العلوم كلها ضرورية و الدليل الذي ذكره الشارح دام ظلّه على ذلك ذكره فخر الدّين، و تقريره أن يقال: كلّ علم فهو إمّا تصوّر أو^٤ تصديق، و كلّ تصوّر فهو ممتنع الطلب، و كلّ تصديق فهو ممتنع الطلب، فكلّ^٥ علم فهو ممتنع الطلب.

أما الأول - و هو انحصار العلم في التصور و التصديق - فظاهر، لأن الإدراك إن لم يكن معه حكم كان تصوّراً و إلّا كان تصديقاً.

و أمّا صدق^٦ الحملية الأولى و هي^٧ قولنا: كلّ تصوّر فهو ممتنع الطلب، فلأن المطلوب إمّا أن يكون معلوماً أو مجهولاً و الأول يستحيل طلبه لكونه تحصيلاً للحاصل^٨، و الثاني يستحيل طلبه لاستحالة توجه النفس إلى ما ليس لها به شعور^٩.

و أمّا صدق الحملية الثانية و هي قولنا: و كلّ تصديق فهو ممتنع الطلب، فلأنّ كلّ تصديق لابدّ فيه من تصوّر الطرفين، و هما بديهيتان على ما ظهر من كون التصورات كلّها بديهية، فإن كفايا في الحكم فلا مقدورية لكون القضية حينئذٍ ضرورية، و إن لم يكفيا افتقر الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إلى واسطة^{١٠}، و الحال فيها كما في الأول، و لا يتسلسل^{١١} إلى غير النهاية، بل ينتهي إلى الأوليات و هي غير مكتسبة لا تصوّر طرفها، و لا استلزم^{١٢} ذينك التصورين^{١٣} للتصديق، و هو الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إيجاباً أو سلباً.

١. الأصل: لجماعة.

٢. الأصل: ثبت.

٣. العبارة من قوله: "ألينة لا على المعارف" إلى قوله: "من يثبت له قدرة" محذوفة في ألف.

٤. النسختان: و إمّا، بدل: أو.

٥. الأصل: و كلّ.

٦. الأصل: و إمّا صدقت، بدل: و أمّا صدق.

٧. الأصل: و إمّا صدقت، بدل: و أمّا صدق.

٨. ألف: تحصيل الحاصل، ب: تحصيل للحصول.

٩. الأصل: شعوراً.

١٠. الأصل: و لا يتسلسل.

١١. ألف: التصور.

١٢. ألف: التصور.

١٣. ألف: التصور.

ثم إن لزوم ما يلزم عنها ضروري أيضاً وكذا القول في اللازم الثاني والثالث، فظهر صدق الحملية الثانية، فثبت صدق المدعى.

و تقرير حجة المعتزلة أن يقال: إن كان الجهل واقعاً مثلاً^١ كان العلم مقدوراً لنا، لكن المقدم حق فالتالي مثله، أما الملازمة فلأن العلم والجهل متضادان، والقدرة على أحدهما تستلزم ثبوت القدرة على الآخر، لأن من قدر على الشيء قدر على ضده بالاستقراء، وأما حقيقة^٢ المقدم فلأن الجهل يقع مثلاً^٣، فإما أن يكون من فعلنا أو من فعل الله تعالى فينا، أو من فعل غير الله تعالى والثاني محال، لأن [الجهل]^٤ قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح والثالث أيضاً محال، لأن القادر بقدرة لا يقدر أن يفعل في غيره علماً ولا جهلاً بالاستقراء، فتعين الأول وهو المطلوب.

قوله: «والوجه الأول ضعيف قد بيّنا ضعفه^٥ في كتبنا الكلامية وكذا الثاني لا يثبت على الاستقراء الضعيف»، بيان فساد الوجه الأول بأننا نمنع صدق كل واحد من الجملتين:

أما الأولى^٦ فقوله: المطلوب إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً [١٣ب]، قلنا: ههنا^٧ قسم آخر وهو كونه معلوماً من وجه مجهولاً من آخر^٨، فباختبار الوجه المعلوم شعرت النفس به وصح أن تطلبه وباختبار الوجه المجهول لا يكون تحصيلاً للحاصل.

لا يقال: الوجه المعلوم يستحيل طلبه لكونه تحصيلاً للحاصل، والوجه المجهول يستحيل طلبه لعدم الشعور به.

قلنا^٩: ليس المطلوب^{١٠} الوجهين، بل الموصوف بهما، كما تقدم تقريره. [و] ^{١١} أما الحملية الثانية، فقد ذكر الشارح دام ظلّه في إبطالها في كتاب المناهج: أن النظريات إنما تحصل بواسطة الترتيب المفعول باختيارنا ولم يتعرض له في شرح النظم.

٢. الأصل و ب : حقيقة.

٤. من النسختين، وفي الأصل: لأنه قبيح.

٦. أي الحملية الأولى.

٨. الف: من الآخر.

١٠. النسختان: المطلوب ليس.

١. الأصل: بنا، ب: هنا.

٣. الأصل و ب: بنا.

٥. الف: فساد.

٧. النسختان: هنا.

٩. ب: لنا.

١١. من النسختين.

و أيضاً نمنع^١ من كون تصوّرات التصديق بديهية، سلّمنا، لكن لا تكفي بدهاة التّصوّرات في حصول التصديق لتوقّفه على الترتيب المخصوص بين أجزائه، و جعل كلّ واحد من تلك الأجزاء في موضعه و لا يعني بالاكْتساب إلّا هذا.

و الدليل على الافتقار إلى الترتيب المدّعى كونه شرطاً أنّه لو لم يكن شرطاً^٢ لزم حصول جميع العلوم الكسبيّة بالفعل لكلّ عاقل لاشتراك العقلاء في حصول المبادي و هي التّصوّرات الضروريّة، و التالي باطل بالضرورة، فكذا المقدّم.

قوله: «وكذا الثاني لا يتناهى على الاستقراء الضعيف إلى آخره» إشارة إلى الحجّة التي قرّرها للمعتزلة على هذا المطلوب، فإنّها مبنية على هذا الاستقراء، إذا لدليل على أنّ القادر بقدرة لا يفعل في غيره علماً و لا جهلاً سواء، وكذا قولهم: مَنْ قدر على الشيء و قدر على ضده، والاستقراء ضعيف لعدم إبادته العلم، و المراد بالجهل ههنا^٣ المركّب - أعني الاعتقاد الجازم الذي ليس بمطابقٍ - إذ لو كان الجهل البسيط - أعني عدم العلم - مراداً لم يتمشّ حجّتهم، لأنّه عديم، فلا فاعل له أصلاً.

٢. الف: - شرطاً.

١. الف: - نمنع.

٣. الف و ب: هنا.

[المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض والأجسام]

[المسألة الأولى: في تعريف الجواهر والعرض والجسم]

قال المصنّف: «القول في الجواهر والعرض، الجواهر المتحيّز^١، والعرض الحالّ في المتحيّز، ولا واسطة بينهما، والجسم ما يتركّب من ثمانية جواهر فصاعداً».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الجواهر في اصطلاح المتكلّمين عبارة عن المتحيّز الذي لا يقبل القسمة بوجهٍ إلى آخره».

أقول: لا شكّ في إطلاق المتكلّمين لفظ الجواهر على الجزء الذي لا يتجزّى، وهو المسمّى بالجواهر الفرد، وهو عندهم متحيّز لا يقبل القسمة بوجهٍ، كما ذكره الشارح، ويطلقون لفظ الجواهر على جنسه - أعني الشامل له - وللجسم والسطح والخطّ، وينبغي حمل لفظ الجواهر في كلام المصنّف ههنا^٢ على المعنى الثاني، إذ لو كان المراد هو المعنى الأوّل لم يحسن ذكر الأجسام فيه، ولتلايكون تعريفه للجواهر تعريفاً له بما هو أعمّ منه، ولأنّه لا يحسن ذكر الشيء^٣ على هذا الوجه مع جزئيّ^٤ قسيمه^٥، بل إنّما يحسن ذكره مع قسيمه^٦، ألا ترى أنّه لأحسن أن يقال: القول في الأجسام البسيطة والنباتيّة مثلاً، ويحسن أن يقال: في الأجسام البسيطة والمركّبة، ولأنّه لو كان المراد المعنى الأوّل لما صدق قوله: «ولا واسطة بينهما لشبوت

١. الأصل: الجواهر هو المتميز.

٢. النسختان: هنا.

٣. ب: بخرى.

٤. الأصل: ذكره، بدل: ذكر الشيء.

٥. الف: قسميه.

٦. الف: قسمه.

الواسطة»، [حيثنذ^١] وهو باقي أقسام جنس الجواهر كالخطّ و السطح و الجسم.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: الضمير في قوله: «بينهما» راجع إلى المتحيّز و الحال في المتحيّز [١٤] لَا إِلَى^٢ الجواهر و العرض، و قول الشارح: «و الحدّ الَّذِي ذكره المصنّف ناقص لانتقاضه بالجسم و الخطّ و السطح» مبنيّ على أَنَّ مراد المصنّف بالجواهر المعنى الأول، أعني الجزء الَّذِي لَا يتجزّئ؛ فيكون المتحيّز أعمّ منه لصدقه على باقي أقسام جنس الجواهر، فهو منقوض في طرده حيثنذ، فيكون فاسداً، لأنّ المعروف يجب مساواته للمعرّف في العموم.

واعلم: أَنَّ نقصان الحدّ عبارة عن عدم اشتماله على جميع مقومات المحدود^٣، و حيثنذ قد يتحقّق نقصان الحدّ مع كونه مطرداً منعكساً، كما في التعريف بالفصل وحدّه عند من يجوز التعريف به [أو به و بالجنس البعيد]^٤، فانتقاض الحدّ في طرده ملزوم^٥ لنقصانه لعدم اشتماله على ما يختصّ به المحدود، إذ لو كان مشتملاً على ما يختصّ به المحدود لم يكن صادقاً على غيره، فلا يكون منقوضاً في طرده و قد فرض كذلك، هذا خلف؛ فلهذا استدلّ الشارح دام ظلّه على نقصان هذا الحدّ بانتقاضه في طرده، و [أمّا]^٦ انتقاضه في عكسه - و هو عبارة عن وجود المحدود بدون الحدّ - فلا يدلّ على نقصان الحدّ، بل على فساده، لكونه [حيثنذ]^٧ أخصّ من المحدود.

و قوله دام ظلّه في الاعتذار للمصنّف: «أو يقال: مقصوده تمييز^٨ الجواهر عن العرض، فكان ما ذكره^٩ كافياً» فيه نظر، إذا لا يمتنع ذلك من كونه ناقصاً، فإنّ^{١٠} التعريف المميّز للماهية عن بعض ما عداها خاصّة هو الناقص، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: يكون اعتذاره للمصنّف في ذكر التعريف الناقص

١. من النسختين. ٢. الف: الأولى، بدل، لا إلى.

٣. الأصل: للمحدود.

٤. من ألف و لم ترد هذه العبارة في الأصل و لا في نسخة ب.

٥. ألف: مدوم. ٦. من النسختين.

٧. من النسختين، و أمّا في الأصل فقد وردت هذه الكلمة: «في».

٨. النسختان: تميّز. ٩. الأصل: ذكرناه.

١٠. الأصل: و كان، بدل: فإنّ، ألف: فن.

والاكْتفاء به، لا دفع^١ كونه ناقصاً، فيكون حينئذٍ صواباً.

واعلم: أنَّ حدَّ الجوهر بالمتحيِّز فاسد على قول أوائل المعتزلة الَّذِينَ يشبِّتون الذوات وصفات الأجnas في العدم، لكونه غير منعكس حينئذٍ، لأنَّ المراد بالمتحيِّز إمَّا أن يكون هو الموصوف بالمتحيِّز أو^٢ الحاصل في الحيِّز، وعلى كلا^٣ التقديرين فهو^٤ غير منعكس.

أمَّا أوْلاً فلأنَّ التحيِّز^٥ عندهم عبارة عن الصفة المختصة بالجواهر التي لأجلها يحتاج إلى الحيِّز، وهي معلَّلة بصفة الجوهرية بشرط الوجود، والجوهر في حال العدم يصدق عليه الجوهر^٦، ويكذب عليه المتحيِّز بالمعنى المذكور.

وأمَّا الثاني، فلأنَّ حصول الجوهر في الحيِّز صفة معلَّلة بالمعنى، وهي^٧ لا تكون إلَّا حال الوجود، فلا تتحقَّق في العدم مع تحقُّق الجوهر فيه.

واختلف^٨ المتكلِّمون في أقلَّ عدد يتركَّب منه الجسم من الجواهر الأفراد، فقال أبو الحسن الأشعري: أقلُّه جوهرا، لأنَّ الجسم عبارة عن المنقسم مطلقاً، وقال بعض المعتزلة: أقلُّه ثمانية، لأنَّ أقلَّ عدد يتألَّف منه الخطُّ جوهراً، فإذا انضمَّ خطٌّ إلى مثله بحيث صار لهما عرض صار سطحاً، وإذا انطبق سطحٌ على مثله صار جسماً لكونه حينئذٍ طويلاً عريضاً عميقاً، والجسم عندهم عبارة عن ذلك، وقال آخرون: من ستَّة، لإمكان حصول سطح من ثلاثة جواهر، فإذا أطبق^٩ هذا السطح على مثله حصل جسم، وقال آخرون: من أربعة بأن يوضع على السطح الحاصل من ثلاثة جواهر جوهرٌ رابعٌ^{١٠} على شكل مخروط، وعند الأوائل من الحكماء: أنَّ الجسم يقال بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: الطبيعي وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا [٤١٤ب] قوائم.

١. الأصل: مع، بدل: دفع.

٢. الأصل: بالحيِّز.

٣. النسختان: كلي.

٤. ألف: هو.

٥. الأصل: الحيِّز.

٦. الأصل: + و يصدق.

٧. الأصل: واختلف.

٨. الأصل: جوهراً رابعاً، ألف: جوهراً رابع.

٩. الأصل: انطبق.

والثاني: الأبعاد أنفسها^١، وهو الجسم التعليمي، وهو عَرَض قائم بالجسم الطبيعي، والمتكلمون لا يشتون الأبعاد زائدة على الجسم، بل هي نفس الجسم عندهم.

ومراد الحكماء بالجوهر الموجود لأني موضوع، ويعنون بالموضوع ههنا المحل المقوم لما يحل فيه، والعرض عندهم عبارة عن الموجود في موضوع، وانحصار الموجودات الممكنة في الجوهر والعرض على هذا التفسير ضروري.

أما المتكلمون فلمّا فسّروا الجوهر بالمتحيّز والعرض بالحال فيه، احتاجوا إلى دليل [يدل]^٢ على حصر الموجودات الممكنة في الجوهر والعرض، إذ ليس في بديهة^٣ العقل ما يمنع^٤ من وجود ممكن غير متحيّز ولا حال في المتحيّز، وربما استدّلوا على ذلك بأنّه لو ثبت وجود موجود^٥ بهذه الصفة لكان مشاركاً لله^٦ تعالى في أخصّ صفاته وهي التجرد، وذلك يوجب المشاركة في الذات^٧ وإنه محال، ولأخفى عليك فساد هذا الدليل.

وقول الشارح دام ظلّه بعد ذكر المذاهب في الجسم: «والتزاع في ذلك لفظي» يريد أن التزاع في كون الجسم عبارة عن المنقسم مطلقاً كمذهب الأشعري، أو^٨ عن القابل للأبعاد الثلاثة^٩، أو نفس الأبعاد على ما ذكره الحكماء، أو^{١٠} الطويل العريض العميق على ما ذكره المتكلمون إنّما هو نزاع في أنّ لفظ الجسم^{١١} هل هو موضوع لهذا المعنى أو لذلك، وهو نزاع مختصّ باللفظ ولا يدخل في ذلك أنّ الجسم هل يتركّب من ثمانية أو ستّة أو أربعة، لأنّ النزاع هنا ليس في اللفظ، بل في المعنى خاصّة، وهو ظاهر.

[المسألة الثانية: في الجزء الذي لا يتجزّى]

قال المصنّف: «ولا بدّ في كلّ جسم من الانتهاء إلى الجوهر وأنكره النظام والنقطة لازمة له

٢. من النسختين.

٤. الأصل: منع.

٦. النسختان: للواجب تعالى، بدل: لله تعالى.

٨. الأصل: و.

١٠. الأصل: و.

١. الأصل: نفسها.

٣. الأصل: بديهية.

٥. الف: موجوداً.

٧. الف: الذوات.

٩. النسختان: - الثلاثة.

١١. الأصل: الجنس.

والكرة فوق السطح تلاقيه بجزء غير منقسم وإلا لكان الشكل مضلعاً^١ وقد فرضناه^٢ كرتياً.
أقول: كل جسم فهو قابل للقسمه، إما الفكتية^٣ أو الفرضية^٤ بالضرورة، لكن هل ينتهي إلى حد لا يقبل الانقسام أم لا، فذهب المتكلمون ومحمد الشهرستاني إلى الأول وقالوا: لا بد من انتهائه في القسم والتجزئة إلى حد لا يقبل القسم بأحد الاعتبارين المذكورين، وكل واحد منهما^٥ هو الجزء الذي لا يتجزئ، وهو المستوي بالجواهر الفرد.

وذهب النظام والحكماء إلى الثاني وهو عدم انتهائها في القسم إلى حد لا يقبلها، ثم إن الأولين اختلفوا: فقال المتكلمون: إن تلك الأقسام الحاصلة بالقسم كانت موجودة بالفعل قبل القسم متميزة يماس بعضها بعضاً^٦.

وقال محمد الشهرستاني: إنها لم تكن موجودة قبل القسم، بل كان الجسم واحداً^٧ والأقسام حدثت بالقسمه، والآخرين اختلفوا أيضاً، فذهب النظام إلى أن كل ما يخرج من الأقسام فإنه كان حاصلاً بالفعل في الجسم قبل القسمه، وذهب الحكماء إلى أنه حادث بالقسمه، وقبلها كان الجسم واحداً، ولم يقل النظام ومن قال بمقاتله في هذه المسألة: إن الجسم مؤلف من الأجزاء التي لا تتجزئ صريحاً، لأنهم يصرحون بنفي الجزء الذي لا يتجزئ، فكيف يشتون المركب^٨ منه الملزوم لثبوته^٩ ضرورة استلزام وجود المركب وجود أجزائه، نعم ألزموا به إلزاماً، ووجه ذلك أنهم ذهبوا [١٥] إلى أن كلما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تنهاى، فهو^{١٠} حاصل فيه بالفعل، وصرحوا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الأجزاء، و^{١١} يلزم من ذلك أن كل ما لا يكون حاصلاً في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه، وهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وأن الكثرة إنما يتألف من الأحاد، وأنه الواحد من

١. الأصل: مطلقاً، ألف: مطلقاً، ب: مضلع.

٢. الأصل: وضعناه.

٣. الأصل: التمكنة أو الغرضية، ألف: العينية أو الفرضية.

٤. ألف و ب: ذهب.

٥. الأصل: منها.

٦. الف: بعضاً.

٧. الأصل: واحد.

٨. ب: الكوكب، و في حاشية ب: المركب.

٩. ألف: كتيوته.

١٠. ألف: فهي.

١١. الأصل: إذ.

حيث هو واحد لا ينقسم، فحصل من مجموع هذا الكلام مقدمتان:

إحديهما^١: أَنَّ الجسم يشتمل^٢ على أشياء غير منقسمة.

والثانية: أَنَّ كُلَّ ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون^٣ منقسماً، فإنه لا يقبل القسمة، وهاتان المقدمتان تنتجان: الجسم يشتمل على أشياء لا تقبل^٤ القسمة، وهذا هو^٥ القول بالجزء الذي لا يتجزئ، ولهذا قال الشيخ أبو علي عقيب القول في تركيب^٦ الجسم من أجزاء لا يتجزئ: «و من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، لكن من^٧ أجزاء غير متناهية» فجعلهم يكادون يقولون به. وإنما طوّلنا الكلام ههنا^٨، لأنّ الشارح دام ظلّه ذكر في شرحه: أَنَّ النظام يذهب إلى أَنَّ الجسم مركّب^٩ من أجزاء لا يتجزئ، ثم^{١٠} بعده بلافصل ذكر أَنَّ النظام وافق الحكماء على نفي الجوهر الفرد - أعني الجزء الذي لا يتجزئ، وفي هذين الكلامين - مع الاعتراف بوجود الجسم وإن كان ضرورياً - مناقضة ظاهرة، إلا مع التأويل الذي ذكرناه، وهو أَنَّ القول الأوّل ألزم به إلزاماً ولم يصرّح هو به، والثاني^{١١} مذهبه الصريح.

واستدلّ المصنّف - رحمه الله تعالى - على ثبوت الجزء بوجهين:

أحدهما: أَنَّ النقطة موجودة، لأنّها نهاية الخطّ الموجود، ولأنّ الخطّ إنّما يلاقي غيره بها، وهي غير منقسمة اتفاقاً، ولأنّها لو كانت منقسمة لم تكن طرفاً ونهاية، بل أحد جزئيهما^{١٢} [يكون]^{١٣} هو الطرف و النهاية، والآخـر^{١٤} داخل في الخطّ، ويلزم من وجودها وجود الجزء، لأنّها إن كانت جوهرأ ثبت المطلوب، وإن كانت عرضاً افتقرت إلى محلّ هو الجوهر^{١٥}، إذ لو لم

١. ألف: أحدها. ٢. الأصل: يشمل.

٣. الأصل و ب: فلا يكون. ٤. ب: لأنه تقبل.

٥. الف و ب: هو. ٦. النسختان: تركيب.

٧. الأصل: ينز. ٨. النسختان: هنا.

٩. الأصل: إلى تركيب الجسم، بدل: إلى أن الجسم مركّب.

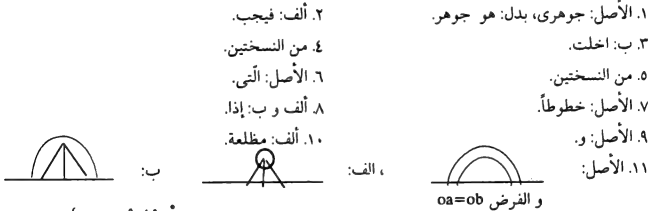
١٠. الأصل: يتم. ١١. الأصل: التالي.

١٢. الأصل: طرفها. ١٣. من النسختين.

١٤. ألف: الأجزاء. ١٥. النسختان: جوهر.

يكن المحلّ جوهرًا أو منتهيًا إليه كان عرضًا، وذلك العرض محتاج إلى محلّ، فإن كان عرضًا افتقر إلى محلّ آخر وهكذا إلى ما لا يتناهى وهو محال، فوجب الانتهاء إلى محلّ هو جوهر^١ ويجب^٢ كونه غير منقسم، إذ لو كان منقسمًا لزم انقسامها إن حلت^٣ في مجموعته بالضرورة أو [في]^٤ بعض منه منقسم و [هو]^٥ محال.

الثاني: أن الكرة الحقيقية وهي الجسم المستدير الذي^٦ إذا خرج من مركزه إلى محيطه خطوط^٧ مستقيمة كانت كلها متساوية، فإذا^٨ وضعت على سطح حقيقي لاقته بجزء غير منقسم، إذ^٩ لو انقسم لزم أن تكون الكرة مضلعة^{١٠} لا كرة حقيقية، وذلك لأنّا إذا أخرجنا من مركزها إلى موضع الملاقة من محيطها خطوطًا ثلاثة: اثنان على طرفيه واحد على وسطه، كان العمود - أعني الخطّ الواقع على الوسط - أقصر من كلّ واحدٍ من الخطّين اللّذين على الطرفين، لأنّه يوتر زاوية حادة وكلّ منهما إنّما يوتر زاوية قائمة وهذه صورته^{١١}:



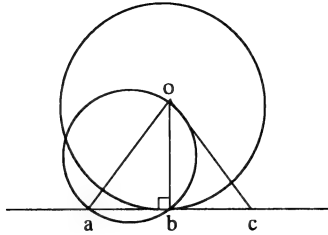
$$\Delta oab \left\{ \begin{array}{l} \angle a < 90^\circ \\ \angle b = 90^\circ \end{array} \right. \Rightarrow ob < oa \text{ خلف}$$

و من طريق آخر: إذا كان a, b نقطتين من الدائرة الكبيرة المفروضة، فيكون ob, oa شعاعين من تلك الدائرة ويكون مثلث Δoab متساوي الساقين، فزاوية b تساوي زاوية a وبما أن زاوية b هي قائمة الزاوية؛ فنكون زاوية a قائمة الزاوية أيضاً، فنتج أن زاوية o هي صفر وهذا يعني أن نقطة b تطابق نقطة a وهذا خلف.

و من طريق آخر: قاعدة فيثاغورس

$$(oa)^2 = (ob)^2 + (ab)^2 \Rightarrow (oa)^2 = (ob)^2 (1 + \frac{(ab)^2}{(ob)^2}) \Rightarrow oa = ob \sqrt{1 + \frac{(ab)^2}{(ob)^2}}$$

$$\sqrt{1 + \frac{(ab)^2}{(ob)^2}} > 1 \Rightarrow oa > ob$$



فلا تكون الكرة حقيقية، لاختلاف الخطوط الخارجة من مركزها إلى محيطها مع أننا فرضناها حقيقية، هذا خلف.

فإذا دحرجت على السطح المذكور لاقته بنقطة عقيب أخرى و يلزم من ذلك ثبوت الجزء الذي لا يتجزئ وهو المطلوب [١٥ ب].

قوله: «و النقطة لازمة له» - أي للجوهر الفرد، و المراد باللازم هنا المساوي الذي يلزم من وجوده وجود ملزومه و وجه اللزوم قد بيّناه، و يمكن أن "الهاء" في "قوله" عائدة إلى النظام بمعنى يلزمه له^١ القول بالجزء.

و قول الشارح دام ظلّه في الوجه الثاني: «إذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح بأجزائها كانت منتقلة إلى أخرى، فتكون مركبة من النقط^٢ و هو المطلوب»، فيه نظر، لأنّا لانسلم لزوم تركيبها من النقط^٣ على ذلك التقدير، وكيف^٤ تتركّب من النقط^٥ و هي^٦ جسم و النقط أعراض، اللهم إلا أن يعني بالنقطة الجوهر الفرد، و حينئذٍ نمنع^٧ لزوم تركيبها من الجواهر الأفراد على تقدير ملاقاتها [به]^٨، إذ لا يلزم من حدوث الجواهر الأفراد بسبب حركة الكرة على السطح كون الكرة مركبة^٩ منها، لجواز كون الكرة جسماً واحداً^{١٠} في نفسه مع قبوله القسمة إلى أجزاء لا تقبل الانقسام - كما هو مذهب الشهرستاني -، و أيضاً المفهوم من كلامه كون النقطة من السطح لا من الكرة، لأنّ الكرة لا يقال: أنها تنتقل من نقطة إلى أخرى من النقطة القائمة بها، أو التي هي

١. الف: ملزومه، بدل: يلزمه له.

٢. الأصل و ألف: النقطة.

٣. الأصل و ألف: النقطة.

٤. الأصل: فكيف.

٥. الف: النقطة.

٦. الأصل: و هو.

٧. الأصل: يمنع، ب: يمنع.

٨. من النسختين.

٩. الف: - مركبة.

١٠. ألف: كون الجزء واحداً، ب: أن كون الجسم واحد.

أجزاءها، فكان ينبغي أن يقول: فيكون السطح مركباً من النقط^١.

قوله دام ظلّه: «احتجوا»^٢ - أي الحكماء القائلون بنفي الجوهر الفرد - بأنه لو كان ممكناً لأمكن^٣ أن يوضع^٤ جوهرأ بين جوهرين، وحينئذٍ إما أن يماس أحدهما بعين [ما يماس به]^٥ الآخر أو بغيره، فإن كان الأوّل لزم التداخل، وأن كان الثاني لزم الانقسام مع فرض عدمه، وهما محالان.

واعتذر المتكلمون عن الحجّة القويّة بشيء ضعيف، وهو المنع من لزوم الانقسام على تقدير مغايرة ما به ماس أحدهما لما به ماس الآخر وإلّا يلزم ذلك إن لو كانت المماسّة بنفس الجوهر، أمّا إذا كانت بالأعراض فلا يلزم الانقسام، لجواز أن يماس كلّ منهما بعرض^٦، كما هو مذهبكم في مماسّة الأجسام، فإنّها تماس عندكم بسطوحها وهي أعراض قائمة بها، فلم لا يجوز مثله في الجواهر؟

وهذا ضعيف، لأنّ محلّ العرضين^٧ إن كان واحداً لزم اجتماع الأمثال، وإن كانت متعدداً لزم الانقسام.

قوله دام ظلّه: «قال بعض المحقّقين على الأوّل: النقطة لا تجب انقسامها بانقسام محلّها إلى آخره» أورد المحقّق رحمه الله على الدليل الأوّل من الدليلين اللذين ذكرناهما على إثبات الجزء ما تقريره أن يقال:

لِمَ لا يجوز أن يكون محلّ النقطة منقسماً، قولكم: "فيجب انقسامها هي بانقسامه"،

قلنا: مسلّم وإلّا يلزم ذلك أن لو كانت من الأعراض السارية كالسواد في الغاز والحرارة^٨ في النار، أمّا إذا كانت من الأعراض الغير السارية فلا.

وأجاب الشارح دام ظلّه عن ذلك: «بأنّ المفهوم من المرض الساري هو أن يكون شايماً^٩

١. الأصل: النقطة.

٢. الأصل: احتج.

٣. ب: لا يمكن.

٤. ألف: أن يضع، ب: أن يصح.

٥. م، ب، في ألف: بما يماس به، بدل: بعين ما يماس به.

٦. ألف: بعض.

٧. الأصل: العرض، بدل: العرضين.

٨. ألف: - الحرارة.

٩. ب: سارياً.

في أجزاء حامله، و غير الساري أن يكون حاصلًا في بعض أجزائه دون بعض، و النقطة يستحيل أن تكون من قبيل القسم الأول، فيلزم أن تكون حاصلة في البعض، ثم نقول: ذلك البعض إما منقسم أو غير منقسم، و هو ما ذكرناه بعينه».

و فيه نظر: فإنّ الترييع القائم بالأضلاع الأربعة و الحياة القائمة [١٦١] بالبنية و الوحدة القائمة بالعشرة الواحدة تكون على تفسيره العرض الساري و غير الساري بما فسرهما به خارجة عن القسمين، لاستحالة القول بشياع^١ الترييع في أجزاء حامله، أو بكونه في جزء من أجزاء حامله و كذا الوحدة و الحياة، بل المفهوم من العرض الساري ما يجب انقسامه بانقسام حامله و غير الساري ما ليس كذلك، و أيضاً فقد سلم أن انقسام محلّها لا يوجب انقسامها، و ذلك أنه جعل ما هي حاصلة في بعض أجزائه دون بعض حاملًا لها بقوله: «و في غير الساري أن يكون حاصلًا في بعض أجزائه»، أي أجزاء حامله دون بعض، و هو ما ادّعاء المعترض.

قوله: «و قال على الثاني إلى آخره» أورد المحقّق - رحمه الله تعالى - على الوجه الثاني على سبيل الحكاية عن الحكماء: أن ملاقة الكرة الحقيقيّة للسطح الحقيقيّ عندهم بنقطة^٢ هي طرف قطر يمرّ بمركز^٣ الكرة و موضع التماس و محلّ تلك النقطة منقسم و لا يلزم انقسامها بانقسامه على ما تقرّر في الاعتراض على الدليل الأول من كونها من الأعراض الغير السارية.

و الشارح دام ظلّه اعترض على هذا الكلام بأن القطر إنما يكون موجوداً^٤ في الكرة بسبب الحركة أو بالفرض، و لا يجب من ملاقة الكرة للسطح^٥ حرّكتها و لا فرضنا القطر لها مع حصول الملاقة بالفعل المستلزم لوجود النقطة التي بها الملاقة بالفعل، فكيف يكون طرفاً لما لم يوجد^٦ - يعني^٧ القطر - لعدم سبب وجوده، و لقائل أن يمنع انحصار أسباب وجود القطر فيما ذكر و كون

١. ب: شياع.

٢. الأصل: لغير، الف: الغير، ب: ولغير الباري، بدل: غير الساري.

٣. ب: بلفظة.

٤. ألف: يم بمركب، بدل: يمرّ بمركز.

٥. ألف: السطح.

٦. ألف: موجوداً.

٧. الأصل: بمعنى.

٨. الأصل: لم لا يوجد.

الفرض سبباً لوجود القطر^١ بالفعل للكرة.

[المسألة الثالثة: في تماثل الأجسام]

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «و الأجسام متماثلة^٢، لاستوائها في التحيز^٣ و اشتباهها بتقدير الاستواء في الأعراض».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه مسألة يتوقف عليه أبحاث مهمة تأتي إلى آخره».

أقول: إنّه دام ظلّه لم يذكر شيئاً فيما يعدّ^٤ في هذا الكتاب من^٥ المباحث المهمة المتوقّعة على كون الأجسام متماثلة سوى دليل واحد على استحالة كونه^٦ تعالى جسماً.

قوله: «و الدليل على تماثل [الأجسام] في الجسمية وجوه»:

تقرير أولها أن يقال: الجسمية عبارة عن الحصول في الحيز^٧ و الحصول في الحيز يتساوى فيه الأجسام، فالجسمية يتساوى فيه الأجسام و هو المطلوب.

و فيه نظر: فإنّا لانسلم أنّ الجسمية عبارة عن الحصول في الحيز و كيف و الحصول في الحيز أمر إضافي و الجسمية غير إضافية؛ نعم هو لازم للجسمية، ليكن المساواة في اللوازم لاستلزام المساواة في الملزومات.

و تقرير ثانيها أن نقول: لو لم تكن الأجسام متساوية في الجسمية لما تحقّق اشتباه بعضها ببعض عند استوائها في الأعراض المحسوسة كالبحجم والشكل واللون، والتالي باطل، فإنّا نعلم بالضرورة حصول اشتباه بعضها ببعض عند تساويها في الأعراض المذكورة، و الملازمة^٨ ظاهرة، لأنّ الأمور المختلفة متمايزة بذواتها.

و فيه نظر: فإنّ لمانع أن يمنع من صدق الشرطية، فإنّ الأشياء المختلفة بحقائقها قد تتحقّق

٢. الأصل: مماثلة.

٤. النسختان: من.

٦. الف: قوله، بدل: كونه.

١. الأصل: النقطة.

٣. ألف و الأصل: بعد.

٥. ب: في.

٧. الأصل: اللازمة.

اشتباه بعضها ببعض عند التساوى في الأعراض المذكورة كالحَيوان والنبات والجماد [١٦ب] و تمايز المختلفات بذواتها إنما هو في العقل، لا في الحس.

وهذان الوجهان أشار إليهما المصنّف و تبرّع الشارح دام ظلّه بذكر وجه ثالث.

١ تقريره أن يقال: لو لم تكن الأجسام متماثلة لكانت مشتركة في قبول الأعراض لامتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة، والتالي^٢ باطل بالمشاهدة، فكذا المقدّم.

وفيه نظر: فإنّا لانسلّم امتناع تعليل الحكم الواحد بالأنوع بالعلل المختلفة، فإنّ النار والحركة والشمس مفيدة للحرارة مع اختلافها، ونمنع أيضاً من بطلان التالي^٣، فإنّ النار مثلاً لاتقبل برودة الماء وكثافة الأرض.

قوله دام ظلّه: «والكلّ ضعيف»:

«أمّا الأوّل: فلأنّ الحصول في الحيّز من لوازمها، والمختلفات قد تتفق في اللوازم»، أي الحصول في الحيّز ليس هو عبارة عن الجسميّة، بل هو من جملة لوازمها ولايلزم من اتّفاق اللوازم اتّفاق الملزومات.

«و أمّا الثاني: فلأنّه إنّما يصحّ على تقدير أن نشاهد جميع الأجسام»، معناه أنّنا لانسلّم حصول الاشتباه في الأجسام على تقدير تساويها في الأعراض المذكورة، وإنّما يلزم ذلك إن لو اعتبرنا جميع الأجسام وهو ممتنع، فلم لا يجوز أن يقال: إنّ بعض الأجسام التي ما شاهدناها، أو شاهدناها ولم نعتبر حالها عند تساويها في الأعراض تميّز ويظهر لنا خلافها بأنفسها.

وفيه نظر: فإنّ هذا الحكم معلوم لنا بالضرورة ولايتوقف العلم به على اعتبار جميع الأجسام، كما في العلوم التجريبية والعلوم الحدسيّة، فإنّه لايقدر فيها عدم اعتبار سائر الجزئيات. والتحقيق في هذا الموضوع^٤ أن يقال: إنّ المدرك من الأجسام ليس إلا سطوحها وحجومها وأشكالها وألوانها وأوضاعها، و أمّا حقائقها^٥ وذواتها فهي^٦ غير مدركة بالحس بذاتها، فإنّا إذا

٢. الأصل: و الثاني.

٤. الأصل: هذه المواضع.

٦. الأصل: فهو.

١. الأصل: + و

٣. الأصل: الثاني.

٥. الأصل: حقيقتها.

قدّرنا اتّفاقها في سائر الأعراض المذكورة لم يبق للحسّ تمييز أحدها^١ عن غيره، لتساويها^٢ فيما يدركه الحسّ، فلاجرم يحصل اشتباه بعضها ببعض، ولايدلّ ذلك على تساويها في الحقيقة، لاحتمال اختلافها بحقائقها، ولايظهر للحسّ ذلك لعدم إدراكه الحقيقة.

قوله: «وأيضاً التساوي في الحسّ لا يقتضي التساوي في نفس الأمر».

فيه نظر: فإنّ الحسّ إذا أدركهما^٣ متساويين ولم يكن به آفة، كانا متساويين في نفس الأمر، لأنّ الحسّ السليم إنّما يدرك الأشياء على ما هي عليه.

والأولى أن يقال: هما متساويان في نفس الأمر فيما أدرك الحسّ تساويهما^٤ فيه وهو الأعراض المذكورة، ولايلزم من ذلك تساويهما في ماهيّة التي لم ينلها الحسّ، كما قلنا أولاً.

قوله: «وأمّا الثالث: فكلاول»، يُريد أنّ قبول الأجسام الأعراض^٥ من لوازمها واتّفاقها^٦ في هذا اللازم لا يستلزم اتّفاقها في أنفسها^٧، فإنّ المختلفات قد تتّفق لوازمها، كما يتّاه من قبل.

قوله: «والأولى أن يقال: إنّها بأسرها تتّفق في حدّ واحد، ويستحيل ذلك في المختلفات». أقول: قال المحقّق نصيرالدين رحمه الله تعالى: «الحدّ الدالّ على ماهيّة الجسم على اختلاف الأحوال فيه واحد عند كلّ قوم بلاوقوع قسمة فيه^٨، ولذلك اتّفق الكلّ^٩ على تماثله، فإنّ المختلفات إذا اجتمعت^{١٠} في حدّ واحد وقع فيه التقسيم [١٧ آ] ضرورة، كقولنا: الجسم إمّا قابل للأبعاد أو المشتمل عليها، ويراد بها الطبيعيّ والتعليمي» إنتهى كلامه.

وإنّما استحال اتّفاق المختلفات في حدّ واحد من غير تقسيم، لأنّ ما به امتياز كلّ واحد من تلك المختلفات عن الباقي^{١١} إمّا أن يكون مركزاً^{١٢} في الحدّ لأ^{١٣} على وجه التقسيم أو لا، فإن

١. الأصل: أحدهما.

٢. الأصل: تساويها.

٣. الأصل: أدركها.

٤. الأصل: اتّفاقها.

٥. الأصل: للأعراض، ب: للاعراض.

٦. الأصل: لتساويها.

٧. ألف: فيه.

٨. ألف: جمعت، ألف: جمعتا.

٩. ألف: عن الثاني، الف: غير الباقي.

١٠. ألف: النسختان: المذكور.

١١. الأصل: لتساويها.

١٢. الأصل: تساويها.

١٣. الأصل: اتّفاقها.

١٤. الأصل: نقول.

١٥. ب: الكلّي.

١٦. الأصل: عن الثاني، الف: غير الباقي.

١٧. الأصل: إلّا.

كان ذلك مركزاً في الحد^١ لم يبق ذلك الحدّ حدّ الشيء منها لامتناع صدقه حينئذٍ على شيء منها، كما لو أردنا حدّ الإنسان والفرس، وقلنا: إنهما الحيوان الناطق الصاهل، فإنه لا يكون صادقاً على أحدهما: فأما على الإنسان فللكذب^٢ الصاهل عليه، وأما على الفرس فللكذب^٣ الناطق عليه، وإن لم يكن شيء منه مركزاً لم يكن حدّاً لتلك المختلفات لعدم دلالاته على شيء منها لكونه أعمّ والعام لا يدلّ على الخاص، بل ربما كان حدّاً^٤ للمشارك بينهما^٥ ولما كانت الأجسام كلّها تشترك^٦ في الحدّ الواحد عند الجميع بلا وقوع القسمة فيه كانت متماثلة عندهم، فإنّ حدّ الجسم عند المتكلمين هو الطويل العريض العميق، وعند الحكماء هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم، ولا ريب في صدق كلّ منهما على جسم.

وفيه نظرٌ، فإنّا لا نسلم أنّ هذين التعريفين حدّان للجسم:

أما الأوّل فلأنّ المفهوم من الطويل العريض العميق شيء ما له الطول والعرض والعمق، والشيء الذي له هذه الأمور جاز أن يكون مختلفاً، إذ المختلفات يجوز اتّفاقها في كثير من اللوازم كما تقدّم، فكيف يقطع بكونه متفقاً، وأيضاً فالشيء ليس من الأجناس للجسم، بل من العوارض له، فلا يكون المؤلف منه ومن عارض آخر له حدّاً، فهو إذن رسم، والاتفاق في الرسم لا يوجب تماثل ما صدق عليه في الحقيقة.

وأما الثاني فكذا، فإنّ كونه حدّاً موقوف على كون الجوهر جنساً لماتحته وهو غير معلوم، ولو سلّم كونه جنساً في الجملة لم يلزم كونه جنساً لكلّ ما صدق عليه حتّى يكون جنساً للجسم، فإنّ الشيء يجوز أن يكون جنساً لأنواع وعارضاً لأمور مغايرة لها، وهو صادق على الكلّ، كما يصدق الجوهر عند من يجعله جنساً على فصوله المقسمة^٧ له، وكونه قابلاً للأبعاد لا يجوز أن يكون فصلاً للجسم، لأنّه إضافي يلحقه عند تصوّر الأبعاد الخارجة عن

١. العبارة من قوله: "لا على وجه" إلى قوله "في الحدّ" محذوفة في ألف.

٢. الأصل: فيكذب.

٣. الب: بينها.

٤. الأصل: عين.

٥. الف: حدّ.

٦. الأصل: مشترك.

٧. ألف: المنقسمة.

ماهيته ونسبتها إليه، وما يلحق الشيء بتوسط أمر خارج عن ماهيته لا يكون جزءاً منه، فلا يكون المؤلف من الجواهر وقابل الأبعاد حدّاً للجسم.^١

قوله: «و لأنّ المفهوم من الامتداد شيء واحد، وهو معنى^٢ الجسم ولا يتمّ إلّا بعد نفى الهيولى».

هذا^٣ إشارة إلى دليل آخر على تماثل الأجسام في الجسمية، وهو أن يقال: المعقول^٤ من الجسم ليس إلّا الامتداد وهو مفهوم واحد لا اختلاف فيه ثابت لكلّ جسم من غير تفاوت^٥، فتكون الأجسام متماثلة فيه، وإن حصل لها اختلاف، فلا بدّ وأن يكون بأمر زائد على ذلك المفهوم، فلا يقدح [١٧ب] في تماثلها في الجسمية^٦، وهذا لا يتمّ إلّا إذا قلنا بنفي الهيولى، إذ على تقدير القول بثبوتها^٧ لا يكون الامتداد عبارة عن الجسم.

ولقائل أن يقول: لا نسلم كون الجسم عبارة عن الامتداد، أمّا على رأي المتكلمين فظاهراً، لأنهم يجعلون الجسم عبارة عن الجواهر المتألّفة في الجهات الثلاثة^٨ - أعني الطول والعرض والعمق - وذلك غير الامتداد - وأمّا على رأي الحكماء فلاّتهم يقولون: "الامتداد عبارة عن الصورة الجسمية وهي الجوهر المتّصل بذاته الذي هو أحد جزئي الجسم". فظهر أنّ الامتداد ليس هو عبارة عن حقيقة الجسم على الرايين، فلا يلزم من تساوي الأجسام فيه تماثلها في الجسمية.

قوله: «و إليه أشار المصنّف بقوله: "لاستوائها في التحييز" لأنّه هو الامتداد».

أقول: في هذا نظر، فإنّ المتحيّز ليس عبارة عن الامتداد وإلّا لما كان الجوهر الفرد متحيّزاً^٩، وذلك لأنّه لا^{١٠} امتداد له، بل التحييز يُطلق تارةً على الحصول في الحيّز وتارةً على الصفة المعلّلة بصفة الجنس، أعني الجوهرية بشرط الوجود وكلاهما عارضان للجوهر الفرد

١. الأصل: حدّ الجسم.

٢. ألف: - معنى.

٣. الف: هذه.

٤. الأصل: المقبول.

٥. الأصل: نفوات.

٦. ألف: - في الجسمية.

٧. الأصل: يتولدها.

٨. في الأصل: الثلاث.

٩. في الأصل: متحيّز.

١٠. الف: - لا.

الذي يستحيل وصفه بالامتداد وكيف يحمل التحيز في كلام المصنف على الامتداد، مع أنه قد سبق تفسيره^١ للجوهر الفرد بالمتحيز في قوله: «الجوهر المتحيز» وحمل الشارح^٢ دام ظلّه لفظ الجوهر على الجوهر الفرد.

واعلم أنّ الشارح دام ظلّه وافق فخر الدين الرازي في تفسيره التحيز بالامتداد، وذلك لأنّ فخرالدين فسّر التحيز بالصورة الجسميّة حيث قال: «زعم ابن سينا أنّ الجسم مركّب من الهولي والصورة» ومعناه أنّ التحيز صفة حالة في شيء، فالتحيز هو الصورة ومحلّه المادّة، والصورة^٣ هي الامتداد، فلزم من ذلك كون التحيز هو الامتداد، وذلك التفسير غير مطابق لاصطلاح المتكلّمين ولا الحكماء، وقد أنكر عليه المحقّق نصيرالدين^٤ رحمه الله تعالى وقال: «لأنسبة للتحيز إلى الصورة».

وأعلم أنّ في بعض نسخ الياقوت: «و الأجسام متماثلة لاشتراكها في التحيز» وعلى هذا يلزم كون الأجسام متماثلة في الجسميّة، وإن قلنا: إنّ التحيز عبارة عن الامتداد وإن الامتداد هو الجسم، لأنّ الاشتراك يحتمل أن يكون بالتواطىء وأن يكون بالتشكيك، وعلى تقدير أن يكون مشككاً^٥ لا تكون الأجسام متماثلة في الجسميّة.

[المسألة الرابعة: في جواز خلوّ الأجسام عن الطعوم والألوان والروائح]

قال المصنف رحمه الله: «وقد يخلو الجسم عن اللون والطعم والريح كالهواء». قال الشارح دام ظلّه: «اتفقت المعتزلة عليه» - أي على هذا الحكم، أعني جواز خلوّ الأجسام عن هذه الأعراض المذكورة - «وخالف فيها الأشعرية، احتجّت المعتزلة إلى آخره». أقول: تقرير حجة المعتزلة أن يقال: إنّ كان جسم من الأجسام الموجودة خالياً في الواقع من هذه الكيفيات كان الخلوّ عنها جائزاً، لكنّ المقدّم حق، فالتالي مثله، أمّا الملازمة فلأنّ وقوع

١. الأصل: يفسره. ٢. في الأصل: الشيخ، في نسخة الف: الشارح.

٣. كلمة «الصورة» محذوفة في الأصل وما أثبتناه موافق لنسخة الف.

٤. كلمة «نصيرالدين» وردت في نسخة ألف. ٥. ب: مشكك.

الشيء من أوضح [١٨ آ] الدلائل على جوازه، و أما حقبة المقدم فلأن الهواء جسم، و هو في الواقع حال من هذه الأعراض المذكورة، أما كونه جسماً فضروري، و أما خلوه عن هذه الأعراض فلأنه لو لم يكن خالياً عنها لأدركناه موصوفاً بها، و التالي باطل بالوجدان، فالمقدم مثله.

أما الملازمة فظاهر، لأن إدراك الحواس السليمة لما من شأنها إدراكه عند وجوده، و اجتماع شرائط إدراكه واجب بالضرورة و إلا لزم تجويز أن يكون بحضرتنا أنها [جارية] ١ و أشجار رائقة و جبال شاهقة و نحن لا ندركها و ذلك سفسطة.

و لو قال الشارح دام ظله بدل قوله: «يقضي عدم» من قوله: «و عدم الإحساس مع حصول الشرائط يقضي عدم» «يدل على عدم» لكان أولى، لأن عدم المحسوس ليس من مقتضيات عدم إدراكه.

و احتجت الأشاعرة لوجهين:

الأول: أن الأجسام لا تغلو عن الأكلان، أعني الحركات و السكونات ٢ و الاجتماعات و الافتراقات، فلا تغلو عن الأكلان قياساً عليها.

الثاني: أن الأجسام لا يجوز خلوها عن الأعراض القارة في الحس، كالألوان بعد اتصافها بها اتفاقاً.

أما عند المعتزلة فلا ممتنع زوالها إلا بطريان ضدها عليها، و أما عند الأشاعرة فلا إجراء العادة بغلق مثلها عند زوالها، فكذا لا يجوز خلوها عنها قبل الاتصاف بها - أي ابتداءً - قياساً عليه، و قيدنا الأعراض بالقارة ليخرج غير القارة، كالأصوات و الحركات، و قولنا: «في الحس» لأن الأعراض عند جمهور الأشاعرة و جماعة كثيرة من المعتزلة غير ياقية، و حينئذ تكون الأعراض بأسرها عندهم غير قارة في الحقيقة، إلا أن الحس لا يدرك تبدل هذه الأعراض كاللون و الطعم

و يدرك تصرّف^١ غير القارّة كالصوت والحركة.

قوله: «و الجواب أنّهما ضعيفان لعدم الجامع» الجواب عن الوجه الأول، والوجه الثاني أنّ القياس لا يتمّ بدون الجامع الذي هو علّة ثبوت الحكم في الأصل والفرع، والقياسان المذكوران خاليان عنه، فيكونان باطلين.

وقد قيل: إنّ الوجه الأول منقول عن أبي الحسن الأشعري ولم يكن مراده ما فهم منه من الاحتجاج على هذا المطلوب بقياس الألوان على الأكوان، وإنّما توهم ذلك أصحابه، وهو إنّما أورد ذلك على سبيل الدّعوى، وشبهه^٢ الأكوان بالأكوان في أنّ كلّ واحدٍ منهما لا يخلو الجسم عنه، ورّمّا حمّله على كون الأجسام يصحّ اتصافها بالأكوان^٣، وكلّما صحّ اتصافه بأمرٍ وجب أن يكون موصوفاً به أو بضده على ما هو مقرر ومسلم عند أوائل المتكلّمين.

ولمانع أن يمنع من صحّة اتّصاف كلّ جسم باللون، فإنّ الأفلاك والنيران لا يصحّ اتصافها بشيءٍ من الألوان.

واعلم أنّ نتيجة القسم الأول كون الجسم [١٨ ب] لا يخلو عن اللون وهو بعض المدّعى، إذ المدّعى أنّه لا يخلو عن اللون ولا عن الطعم ولا عن الرائحة.

وقوله: «والفرق في الثاني أنّ العرض الباقي إلى آخره» إشارة إلى جواب آخر عن الوجه الثاني، و [هو]^٤ بيان الفرق بين الأصل والفرع، وذلك لأنّ امتناع الخلوّ بعد الاتّصاف إنّما كان لأنّه موقوف على طريان الضدّ وقبل الاتّصاف ليس كذلك.

قال فخر الدّين: فإنّ صحّ هذا الفرق بطل القياس لعدم تحقّق علّة الأصل في الفرع وإلاّ منع الحكم في الأصل، وجوّزنا الخلوّ بعد الاتّصاف.

[المسألة الخامسة: في أنّ الأجسام مرئية]

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «و هي مرئية واعتبارها بالحصول في الحيّز المبطل لشبهة

١. في نسخة ب، اما في الأصل: يقوم و في الف: نصير من.

٢. في الأصل: لشبيهه و ما اثبتناه موافق لنسخة الف و ب.

٣. النسختان: اللون. ٤. في الف: انضمامها.

٥. من ب، في ألف: و هو.

القوم في المرض».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا ممّا لاخلاف فيه، لكن الأوائل قالوا: إنّها غير مرئية بالذات» - أي بلا واسطة - بل هي مرئية «بواسطة اللون والضوء إلى آخره».

أقول: قال المحقّق نصيرالدين رحمه الله تعالى: إنّ الفلاسفة لا ينكرون كون الأجسام مرئية، بل إنّما يقولون: الأجسام مرئية بتوسط الألوان والأضواء وليست مرئية بذاتها من غير توسط شيء وإلاّ فرأي^١ الهواء يريد أنّ الأجسام لو كانت مرئية لذاتها من غير توقف على أمر آخر لكان كلّ جسم مرئياً^٢ لتساويها في الجسمية على ما تقدّم، وحينئذٍ يجب رؤية الهواء، والشارح دام ظلّه وافقه على ذلك، والمشهور إنكار الفلاسفة رؤية الأجسام، ودعواهم أنّ المشاهد منها إنّما هو أبعادها وسطوحها وأشكالها وكلّ هذه أعراض قائمة بها، واحتجّ المتكلّمون بأنّنا لا نرى الطويل والطول ليس بعرض قائم به لما ثبت أنّ الجسم مؤلّف من الجواهر الأفراد، فلو كان الطول عرضاً لكان محلّه إمّا جوهرأً واحداً فيلزم انقسامه، لأنّ الموصوف بالطول أعظم ممّا ليس موصوفاً به، أو أكثر من جوهر واحد فيكون العرض الواحد قائماً بمحلّين وهو محالّ، وهو نفس الجوهر، وإنّما يبيّن أنّ الطول ليس بعرض ولم يبيّنوا أنّ الطويل ليس بعرض، لأنّ الفلاسفة مع تسليمهم جوهرية الطويل يقولون: إنّنا نرى الطويل بمعنى أنّنا نرى طوله وطوله أمر مغايّر له وعرض قائم به، أو أنّنا نرى المجموع الحاصل من الطول ومحلّه ولا يلزم من كون المجموع مرئياً أن يكون كلّ جزء من أجزائه مرئياً، فاحتاج المتكلّمون إلى نفي هذا الاحتمال وإثبات كون الطول نفس الطويل.

قوله: «واعترض» على المتكلّمين بأنّ الطول إذا كان نفس الجوهر لزم انقسامه، وحينئذٍ «يعود المحذور عليهم، فلم يبق إلّا أن يكون عرضاً هو التآليف^٣ في سمت مخصوص، فيكون المرئي^٤ عرضاً» وأجابوا عن ذلك بأنّ الدليل الذي ذكره المصنّف وهو «أنّا [١٨٩] نرى الحاصل

١. في الأصل، أمّا في نسخة الف: الأمر أي.

٢. في الأصل: مرء.

٣. في نسختي الف و ب و أمّا في الأصل: التآلف.

٤. في الأصل: المرء.

في الحيّز و العرض ليس كذلك»، فيكون جوهرًا، فالمرئي نفس الجوهر و الحق أنّ هذا ليس جواباً عن الاعتراض المذكور كما قال فخرالدين، بل دليل برأسه مغايرٌ للأوّل، و الجواب الصحيح عن الاعتراض المذكور بأنّا لا نسلمّ عود المحذور عليهم، لأنّ المراد بالجوهر في قولهم: " فيكون المرئي نفس الجوهر " ليس هو الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزّئ، بل ما صدق عليه الجوهر - أعني الجنس - كالجسم و الخطّ و السطح، فإنّ الجوهر صادق على الكلّ و ظاهر عدم إرادة المستدلّين بالجوهر هنا الجزء الذي لا يتجزّئ، لأنّ الجزء ليس بطويل و هم إنّما احتجّوا برؤية الطويل و نهوا^١ أنّ الطول جوهر و هو نفس الطويل و حينئذٍ لا يلزم من انقسامه انقسام الجوهر الفرد و هو المحذور الذي فُتوا منه.

قوله: «و خلاصة الدليل الأوّل أنّ المرئي يرى طويلاً، فليس بعرض» و «الثاني» - أي خلاصة الدليل الثاني - أنّ المرئي «يرى حاصلاً في الحيّز، فليس بعرض»، هكذا قال الشيخ المحقّق نصيرالدين، غير أنّ الشارح دام ظلّه زاد لفظة "خلاصة" في الموضعين.

[المسألة السادسة: في إثبات الخلاء]

قال المصنف: «فلا بدّ في العالم من الخلاء و إلّا لزم أن لا يزال منتقلاً عند تنقّل بعضه واحدة و هو محال».

قال الشارح دام ظلّه: «المتكلّمون اتفقوا على إثباته و خالف فيه الأوائل، احتجّ المتكلّمون بوجهين إلى آخره».

أقول: اختلف العبارات في تفسير الخلاء و الذي اختاره فخرالدين أنّ الخلاء عبارة عن كون الجسمين بحيث لا يتماسان و ليس بينهما ما يماسانه^٢ و هذا غير شامل لجزئيات الخلاء، فإنّ عدم العناصر التي في قمر^٣ فلك القمر يوجب وقوع الخلاء و لا يصدق على هذا الخلاء التفسير

١. في نسخة الف: و بيّنوا و نسخة ب: و بثبتوا.

٢. في الف: أنّ المرئي حاصلاً في الحيّز و في الأصل: أنّ المرئي يرى حاصل.

٣. في نسخة ب: ما يتماسا به. ٤. في نسخة ب، اما في نسختي الأصل و الف: مقعر.

المذكور، لأنَّ الفلك جسم واحد ولا يتناول الخلاء الذي وراء العالم وكذا لو فرضنا كرة الأرض مجوفة خالية، فإنَّ ذلك الخلاء لا يتناوله التفسير المذكور.

قال المحقق: هذا تعريف الخلاء الَّذي يكون بين الأجسام وهو المسمَّى بُعداً مفضوئاً^١، فلا يتناول الَّذي لا يتناهى، إذا تقرَّر هذا، فيقول المتكلِّمون: احتجَّوا على ثبوته بأنَّه لولاه لزم حركة العالم عند حركة بعوضة واحدة و التَّالي^٢ باطل بالضرورة، فالمقدم مثله، ببيان الملازمة أنَّ البعوضة إذا انتقلت من مكانها إلى مكان آخر، فالجسم الحاصل في ذلك المكان إمَّا أن يبقى على حاله أو ينتقل عن مكانه، فإن بقي على حاله لزم التداخل وهو محالٌ بالضرورة و بتقدير انتقاله^٣ فمكان البعوضة الذي انتقلت عنه لا يبقى خالياً، لأنَّنا فرضنا ارتفاع الخلاء، فلا بُدَّ أن ينتقل إليه جسم وذلك الجسم قد كان حاصلاً في مكان، فيخلو^٤ مكانه عنه^٥، فإن بقي خالياً لزم الخلاء وإن انتقل إليه آخر نقلنا الكلام إليه وعلى هذا إلى آخر الأجسام وهو المدعى وإن لم يبق على حاله وانتقل، فإن كان إلى مكان الأوَّل، فإن اتَّحد طريقهما^٦ تلاقياً، فمنع أحدهما الآخر من الحركة أو دخل أحدهما في الآخر، فخلا مكانه في تلك الحال، فإن انتقل إليه جسم نقلنا الكلام إلى مكان ذلك الجسم و هلمَّ جزءاً وإلَّا بقي خالياً، هذا خلف وإن لم يتَّحد [١٩ ب] طريقهما^٧ تحرك ذلك إلى مكان غير الأوَّل قبل وصوله إلى مكان الأوَّل، فذلك الجسم الحاصل في المكان المتغير لمكان الأوَّل إن بقي على حاله تداخلاً، فبقى مكان الأوَّل خالياً، هذا خلف، وإن تحرك إلى مكان آخر نقلنا الكلام إلى^٨ الجسم الحاصل في ذلك المكان وهكذا، ولا يمكن أن يتحرك إلى مكان الأوَّل، لأنَّ الميل المحرَّك^٩ له متولَّد عن ميل المتحرك أولاً وهو يقتضي التوجُّه عن ذلك المكان، فلا^{١٠} يقتضي التوجُّه إليه لاستحالة اقتضاء الميل الواحد الخروج عن الجهة المعينة

١. في الأصل: مفضوئاً و ما اثبتناه موافق لنسخة ب.

٢. ب: و الثاني.

٣. النسختان: عدم استحالة.

٤. الأصل: فيخلو.

٥. ب: لو، بدل: أنَّا.

٦. ب: - عنه.

٧. ب: طريقها و في الأصل: طرفيها.

٨. الأصل: و ب: طريقها.

٩. الأصل: و ب: المتحرك.

١٠. الأصل: فلاَّن.

والتوجه إليها و أما بطلان التالي فبالضرورة، والشارح دام ظلّه لم يجعل اللازم من عدم الخلاء تنقّل العالم بتنقّل البعوضة على سبيل التعيين، بل جعل اللازم أحد الأمور الثلاثة وهي إمّا التداخل أو الدور أو تنقّل العالم بتنقّل البعوضة على سبيل البدل وهو غير مطابق للنصّ، فإنّ المصنّف جعل اللازم التنقّل واستدلّ باستحالته على استحالة الملاء ونحن قد أوضحنا كون تنقّل العالم بتنقّل البعوضة لازماً عيناً سواء قلنا باستحالة الدور والتداخل أو بإمكانهما.^١ واعلم أنّ تنقّل العالم بتنقّل البعوضة دورٌ أيضاً، إلّا أنّه بوسائط وذلك لما ثبت من تناهي الأجسام وهو قسم من أقسامه، فلا يجوز جعله قسماً له.

قوله: «الثاني إذا رفعنا صفحة ملاء عن مثلها لزم الخلاء في الوسط»، هذه الحجّة ليست في النصّ وإنّما تبرّع الشارح دام ظلّه بذكرها تقويةً للمطلوب^٢ ويحتاج إلى تقييد الرفع بالتساوي من جميع الجوانب، لأنّا إذا رفعنا جانباً قبل جانب امتلاء الوسط ولم يلزم الخلاء وإنّما لزم^٣ الخلاء على تقدير الرفع المتساوي من جميع الجوانب، لأنّه إمّا أن لا ينتقل إلى ما بين الصفحتين حال الرفع جسم أو ينتقل، فإن كان الأوّل ثبت الخلاء في جميع ما بين الصفحتين المفروضتين وإن^٤ انتقل فلا بدّ من مروره على الأطراف قبل وصوله إلى الوسط لاستحالة الطفرة، فحال كون الجسم الداخل على الأطراف يكون الوسط خالياً.

واعلم أنّ هاتين الحجّتين إنّما يلزم منهما جواز الخلاء، لا وجوبه^٥، أمّا الأولى فلجواز أن يخلق^٦ الله تعالى في مكان الجسم المنتقل جسماً آخر وعدم جسماً أمامه، وأمّا الثانية فلجواز أن يخلق الله تعالى بين الصفحتين حال الرفع جسماً، فيمتلي^٧ الوسط من غير احتياج إلى مروره على الأطراف.

١. يمكن تقريره بطريقة أخرى بأنّه لو لم يكن الخلاء متحققاً يلزم أن تمتنع الحركة المكانية عن الأجسام والمشاهدة تكذّبه وذلك لأنّه لو تحرّك جسم ولم ينتقل الجسم الذي قدّامه تداخلاً وإن انتقل إلى مكان الأوّل دار، أو إلى مكان غيره تسلسل.
٢. الأصل: تقوية للمصنّف، ألف: تقريره للمطلوب.

٣. ب: فان.

٤. الأصل: يلزم.

٥. ب: + و.

٦. الف: ليمتلي، ب: فيمتار.

قوله: «و الأوائل أجابوا عن الأوّل بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين و هو مبنيّ على كون المقدار زائداً على ذات الجسم»، أجاب الحكماء الأوائل عن الحجّة الأولى بأن ينقل^١ البعوضة والتداخل والدور وغير ذلك من اللوازم المحالة، إنّما يلزم الملاء إذا لم يتحقّق التخلخل والتكاثف الحقيقيين، أمّا على تقدير تحققهما فلا يلزم شيء من ذلك، لأنّ الجسم إذا تحوّل من مكان إلى آخر تخلخلت الأجسام التي حول المكان الأوّل - أعني المنتقل عنه - حتى ملأته وتكاثفت الأجسام التي حول المكان الثاني - أعني المنتقل إليه - حتى اتّسع له وإنّما قال الحقيقيين [٢٠ آ] لأنّ التخلخل والتكاثف قد يكونان^٢ مجازيين، كما يقال في القطن مثلاً حال انتفاشه و حال إندماجه تخلخل و تكاثف، فإنّ ذلك مجاز، لأنّ مقداره باقٍ على حاله في الصورتين بخلاف التخلخل والتكاثف الحقيقيين، فإنّ مقدار الجسم يزول و يتبدّل بمقدار غيره، إمّا أكبر كما في حال التخلخل أو أصغر كما في حال التكاثف وهذا مبنيّ على كون المقدار أمراً زائداً على الجسم وإنّ المقادير المختلفة تتوارد على الجسم الواحد.

قوله: «و عن^٣ الثاني بأنّ الرفع إن كان متساوياً^٤ إلى آخره»، أي و أجاب الأوائل عن الحجّة الثانية بأنّ الرفع إن كان متساوياً من كلّ الجوانب ارتفعت الصفحة السفلى مع العليا و لم تنفصل عنها لما^٥ ثبت في تلازم السطوح المتلاقية و هذا ممّا يستعمله أرباب الحيل و إن لم يكن متساوياً ارتفع جانب قبل آخر و دخل الهواء إلى الوسط من غير لزوم الخلاء.

قوله: «ثم احتجّوا إلى آخره»، ثمّ احتجّوا الأوائل على امتناع الخلاء بأنّ الخلاء مقدار^٦، فإنّ البعد الذي بين طرفي الجدار أكثر من البعد الذي بين طرفي الطاس و أقلّ من البعد الذي بين السماء والأرض، فيكون كمّاً، أو ذاكم، ضرورة كون القابل للمساواة^٧ والأمتساواة^٨ أحدهما، لأنّ قبوله لهما إن كان لذاته كان كمّاً وإلا كان ذاكم والكّم عرض لا يقوم بذاته، فلا بدّ من جسم يقوم

١. الف: تنقل. ٢. ب: لا، بدل: لأنّ.

٣. النسختان: قد يكونا. ٤. النسختان: على، بدل: عن.

٥. ب: مستوياً. ٦. الأصل: كما.

٧. الأصل: + أو.

٨. الأصل و الف: مقدر.

به، فيكون الخلاء غير الخلاء وهذا خلف.

قوله: «و المتكلمون قالوا إلى آخره» إشارة إلى جواب هذه الحجة، و تقريره أن يقال: لا نسلم كون الخلاء قابلاً للتقدير وإنما القابل له الجسم المفروض حصوله فيه، فمتنعاً^١ قولنا: إن البعد الذي بين طرفي الجدار أكبر من البعد الذي بين طرفي الطاس و أقل من البعد الذي بين السماء والأرض أن^٢ الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الجدار أكثر من الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الطاس و أقل من الجسم الشاغل للبعد الذي بين السماء والأرض، فالتقدير في الحقيقة إنما هو للأجسام المفروض حصولها في الأبعاد، لا لنفس الأبعاد، وذلك كما إذا قلنا: لو كان نصف قطر العالم ضعف ما هو الآن لكان ذلك المحيط واقماً خارج العالم.

وفيه نظر، فإن الأبعاد التي بين الأجسام تتقدر و يكون لبعضها إلى بعض نسب^٣ مختلفة ككون^٤ هذا البعد نصف^٥ هذا و ربع ذلك و غير ذلك و إن غفلنا عن^٦ الأجسام الحاصلة فيها و إن لم يكن هناك فرض و أيضاً فالعلم بتلك النسب الحاصلة للأجسام المفروض شغلها للأبعاد^٧ إنما يستفاد من العلم بنسب الأبعاد، فإننا^٨ إنما نعلم أن الجسم^٩ الشاغل للبعد الذي بين طرفي الجدار أقل من الجسم الشاغل للبعد الذي بين السماء والأرض [٢٠ ب] و أكثر^{١٠} من الجسم الشاغل للبعد الذي بين طرفي الطاس باعتبار علمنا بأن ما بين طرفي الجدار من البعد أقل من البعد^{١١} الذي بين السماء والأرض و أكثر من البعد الذي بين طرفي الطاس.

قوله: «الثاني: أن وجود الخلاء يستلزم مساواة الحركة مع العائق لها من دونه إلى آخره» إشارة^{١٢} إلى حجة أخرى للفلاسفة على نفي الخلاء و تستعمل هذه الحجة في إثبات الميل

٢. الأصل: أي.

٤. ب: بسبب.

٦. ب: بنصف.

٨. ب: الأبعاد.

١٠. ب: للجسم.

١٢. قوله: "أقل من البعد" محذوف في ب.

١. ب: بمعنى.

٣. ب: الذي.

٥. ب: لكون.

٧. الأصل: غير.

٩. ب: فإننا.

١١. النسختان: أكبر.

١٣. ب: فإشارة.

للأجسام و تقريرها أن يقال: لو كان الخلاء ثابتاً لكانت الحركة المقترنة بالعائق مساوية للحركة الخالية عنه و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله، أمّا الملازمة فلأنّا نفرض جسماً متحرك بقوة معينة مسافةً خاليةً في زمانٍ معيّنٍ ولكن مثلاً ساعةً، ثمّ نفرض ذلك المتحرك بعينه تحرك تلك المسافة بعينها بتلك القوة بعينها و هي مملوءة جسماً ثخيناً، فإنّه بالضرورة يقطعها في زمان أكثر ولكن مثلاً عشر^١ ساعات، ثمّ نفرض أنّه متحركها بتلك القوة أيضاً و هي مملوءة جسماً رقيقاً^٢ بحيث تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الجسم المفروض أولاً^٣ - أعني التخين^٤ - كنسبة زمان الحركة في^٥ الخلاء - أعني الأولى - إلى زمان الحركة في الملاء^٥ الأول - أعني الحركة الثانية - فإنّه يجب أن يقطع تلك المسافة في ساعة و هو مثل زمان الحركة في الخلاء و لو فرضنا نسبة معاوقة الجسم الثاني إلى معاوقة الأول [أقل]^٦ من نسبة زمان الحركة الثانية إلى الأولى بأن تكون معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأول لزم أن يتحرك في نصف ساعة و هو أقلّ من زمان الحركة الخالية.

قوله: أجاب المتكلمون عن هذه الحجة بأنّا لا نسلم أنّه يقطع تلك المسافة حال امتلائها بالجسم الرقيق في ساعة و هي زمان قطعها حال خلوها، وإنّما يلزم ذلك إن لو كان زمان الحركة مع العائق الأول - أعني حال امتلائها بالتخين^٧ كلّهُ - بسبب معاوقته و هو ممنوع^٨، بل الحركة لنفسها تستدعي قدراً من الزمان و بسبب^٩ المعاوقة شيئاً آخر^{١٠}، و حينئذٍ يكون التفاوت بين الحركتين - أعني التي في الملاء الكثيف و التي في الملاء اللطيف - بسبب تفاوتهما في الكثافة مع اشتراكهما في اقتضاء الزمان الذي يقتضيه أصل الحركة، فالعشر الساعات التي هي^{١١} زمان الحركة في الملاء الكثيف منها ساعة واحدة يقتضيها أصل الحركة و التسع الباقية بسبب المعاوقة،

١. الأصل: غير.

٢. ب: و، بدل: في.

٣. ب: و، بدل: في.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: محال.

٦. الأصل: شيء آخر.

٧. ألف: التحيز.

٨. ب: التحيز.

٩. ب: الملاء.

١٠. ألف: التحيز.

١١. الأصل: سبب.

١٢. الأصل: بين.

فالحركة في الملاء اللطيف يجب أن تكون في ساعة و تسعة أعشار ساعة، [أما الساعة]^١ فلاقتضاء^٢ أصل الحركة أيها و أما تسعة الأعشار، فلأن معاوقته^٣ عشر معاوقة الملاء الأول وقد بينّا أن معاوقة الملاء الأول تستدعي تسع ساعات و عشرها تسعة أعشار ساعة، ولو فرضت^٤ معاوقة الثاني نصف عشر معاوقة الأول لزم أن يتحرك في ساعة و ربع ساعة و خمس ساعة [٢١] و هكذا، فالحاصل أن جميع الحركات بتلك القوة في تلك المسافة مع العوائق المختلفة تشترك في استدعاء الساعة و يتفاوت في الزائد عليها، لكون الحركة لنفسها تقتضي الساعة، و هذا الجواب منسوب إلى أبي البركات البغدادي.

و قوله: « و اعترض بعض المحققين » إشارة إلى جواب المحقق عن إيراد أبي البركات المذكور على الحجة و تقريره أن يقال: ما ذكرتموه من كون الحركة تستدعي قدرًا من الزمان وبسبب المعاوقة شيئاً آخر منه ممتنع محال، لأن الحركة لا توجد إلا مع حيزٍ ما من السرعة والبطؤ، لأنه يتوهم^٥ قطع المسافة المقطوعة بتلك الحركة في أقل من زمانها تارةً و في أكثر منه أخرى، و ماهية الحركة موجودة متحققّة في الأحوال الثلاثة و قد انفكت عن القدر^٦ المفروض من الزمان، فكيف يقال: إنها تستحقّ ذلك القدر لذاتها، فهي إن استحقّت الزمان المعين، فإنما يكون بسبب العائق المترن بها، فاندفع الإيراد المذكور و أجاب الشارح دام ظلّه عن هذا بأن الحركة و إن كانت مستلزمة^٧ للسرعة و البطؤ، لكنّها لا تخرج من حقيقتها وهي من حيث هي هي لاتقع^٨ إلا في زمان.

و فيه نظر، فإنّ المحقق لم يدع وقوع الحركة منفكة عن الزمان، بل هو معترف بامتناع وجودها إلا في زمان.

١. من النسختين.

٢. الأصل: معاوقة.

٣. النسختان: فرض.

٤. الف: لا يتوهم.

٥. الأصل: فاقضاء.

٦. ب: - و.

٧. الأصل: القدرة.

٨. في نسخة ب، في الأصل: مستلززة و في نسخة الف: مسئل بيه.

٩. في نسختي ألف و ب، في الأصل: لا يقطع.

و قوله: إنها لا تنفك^١ عن «حدٍّ ما من السرعة والبطؤ» دليل عليه، لأنَّ ما لا يكون واقعاً في زمان لا يوصف بهما^٢ أصلاً فضلاً عن استحالة انفكاكه عنهما^٣ ولكنه يقول: إنها لا تقتضي زماناً معيَّناً وذلك لوجودها تارة فيما هو أقلُّ من ذلك الزمان وتارة فيما هو أكثر^٤ منه.

والحقُّ في الجواب أن يقال: إن أردتم بقولكم الحركة لا تقتضي زماناً معيَّناً لذاتها مطلق الحركة على المسافة المفروضة بقوة ما من غير تعيين، فهو مسلّم^٥، وإن أردتم الحركة على المسافة المعيّنة بالقوة المعيّنة - أعني الميل المحرّك المعيّن - كان ممنوعاً وهو ظاهر، فإنَّ الحركة على المسافة المخصوصة بالقوة المعيّنة تقتضي زماناً معيَّناً قطعاً ويستحيل وجود الحركة على تلك المسافة بتلك القوة منفكّة عن ذلك الزمان المعيّن.

ولو^٦ توهم قطع تلك المسافة في زمان أقلُّ لم يكن بتلك القوة المعيّنة، بل بقوة أخرى أشدَّ منها ويستحيل توهم قطعها بتلك القوة أو بأضعف منها في زمان أقلُّ، فقد ظهر أنَّ كونها غير منفكّة عن حدٍّ ما من السرعة والبطؤ غير قادح في اقتضاها زماناً معيَّناً، ثمَّ لما كان حصول المعاق^٧ في المسافة موجباً لضعف القوة المحرّكة - أعني الميل - وكان ضعف الميل موجباً لبطوء الحركة - أعني قطع المسافة في زمان أطول - كان تفاوت العوائق بالشدة والضعف موجباً لتفاوت الزمان الزائد على ذلك الزمان المفروض اقتضاء الحركة [٢١ ب] المعيّنة له حال الخلوّ عن العوائق ووجود ذلك الزمان المفروض مع جميع العوائق التي يفرض اقترانها بالحركة يحدّد^٨ القوة المحرّكة، وتعيّنها إنمّا يكون بسبب اقتران المعاق، فمع فرض تجرّد الحركة عنه، كيف يقال: إنها تقتضي زماناً معيَّناً بحسب تعيينه، لأنّا نقول: نمنع ذلك، فإنّه لا برهان على أنَّ تعيين القوة المحرّكة لا يكون إلّا بسبب اقتران المعاق، هذا جواب كلام المحقّق على أصول الحكماء وأما على أصولنا فإنّا نمنع من كون كلّ حركة لا تنفكّ عن حدٍّ ما من السرعة والبطؤ، فإن

١. الف: جزء.

٢. الأصل: بها.

٣. ب: أكبر.

٤. ب: ولولا.

٥. الأصل: عنها.

٦. الأصل: محال.

٧. الأصل: المعارف.

٨. في الأصل ونسخة الف، أما في نسخة ب، فوردت كلمة "تجدّد".

الحركة^١ في الآن الذي لا ينقسم لا يمكن أن تكون^٢ أسرع منها ولا أبطأ، والحركة على المسافة في الآتات المتتالية من^٣ غير تخلل سكون لا يمكن أن تكون أسرع منها وإن جاز وجود أبطأ.

[المسألة السابعة: في تعريف الحركة]

قال المصنف: «و الحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في حيّز قبله». أقول: هذا تعريف الحركة على مذهب المتكلمين وهو مبني على ثبوت الجوهر الفرد وتوالي الآتات وتوالي الحركات غير المنقسمة، فقولنا: «حصول الجوهر في حيّز» كالجنس للحركة والسكون وقولنا: «عقيب حصوله في حيّز قبله» كالفصل وبه يخرج السكون وإنما قال: «عقيب حصوله في حيّز قبله» ولم يقل: «بعد حصوله في حيّز قبله»، كما قال فخرالدين في المحصل وغيره، لأنّ بعد الشيء يصدق على ما هو بعده بلا فصل وعلى ما هو بعد بعده، فكان^٤ الحدّ حينئذٍ صادقاً على السكون المعاقب للحركة، لأنّه بعد الحركة التي^٥ هي بعد الحصول في حيّز قبله، فيكون ذلك السكون حصول الجوهر في حيّز بعد حصوله في حيّز قبله، لأنّ ما بعد بعد الشيء يصدق عليه أنّه بعد ذلك الشيء ويندفع ذلك بقولنا: «عقيب حصوله في حيّز قبله»، فإنّ عقيب الشيء هو ما بعده بلا فصل و«الهاء» في قوله: «قبله» عائدة إلى الحيّز. وتقدير الكلام: و الحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في قبل ذلك الحيّز والقبلية الثانية بين الحيّزين بالوضع وفي قوله: «قبله» على هذا فائدة^٦ وهي أنّه لولاه لا تنقض الحدّ المذكور في طرده، لأنّه بدون هذه اللفظة صادق على السكون، فإنّه حصول الجوهر في حيّز عقيب حصوله في حيّز وإن كان الحيّز الثاني هو الأوّل بعينه ولا يجوز عود الهاء في قوله: «قبله» إلى الحصول بحيث يصير^٧ تقدير^٨ الكلام: «و الحركة حصول الجوهر في حيّز عقيب

٢. ب: ان لا يكون.

٤. الأصل: وكان.

٦. ب: فابلا.

٨. الأصل: تقرير.

١. الأصل: + التي.

٣. ب: عن.

٥. الأصل: الذي.

٧. الف: يغير.

حصوله قبله» - أي قبل ذلك الحصول في حيزٍ - لتوجّه النقض المذكور، كما قلناه، ولأنّه يلزم التكرار، لأنّ قوله: «عقيب حصوله» دالٌّ على تلك القبلية.

والحكماء يجعلون الحركة عبارة عن قطع المسافة، لا عن الوصول إلى منتهاها، فإنّها حينئذٍ تكون قد انقطعت وعلقت وقد عرّفها محقّقوهم «بأنّها كمال أول لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة». أمّا كونها كمالاً، فلائها صفة وجدت للمتحرّك بعد عدمها عنه، فكانت كمالاً له، و أمّا كونها أولاً فلائها المتحرّك حال كونه في المكان الأوّل يفقد الكون [٢٢ آ] في المكان الثاني مع إمكانه له، فحصوله فيه يكون كمالاً له أيضاً، لكنّ الحركة سابقة على هذا الحصول، فهي أول له وهو ثان لها، و أمّا قولنا: «لما بالقوّة» فالمراد به الجسم المتحرّك، فإنّه بالقوّة في المكان الثاني، و قولنا: «من حيث هو بالقوّة» ليخرج سائر الكمالات الأوّل غير الحركة، كالميل - أعني الاعتماد مثلاً^٢ - والحركة فإنّه كمال أول لما بالقوّة - أعني الجسم المتحرّك - لكن لا من حيث هو بالقوّة، فإنّ فرض وجود الحركة بالفعل لا يرفع كون الميل كمالاً للمتحرّك لوجوده حال الحركة، أمّا الحركة فإنّها يرتفع كماليتها إذا فرض وجود الجسم في المكان الثاني وهذا التعريف^٣ رسمي، و مع ذلك فهو أخفى من المعروف، فإنّه موقوف على تصوّر الكمال والأوّل والقوّة وكلّ واحدٍ منها يقال على أمور متعدّدة وليس في الحدّ إشعار بتعيين المطلوب منها.

قوله: «ثمّ جعلوها إلى آخره»، أي الحكماء جعلوا الحركة تطلق على معنيين: أحدهما: الأمر المتّصل المعقول بين المبدأ والمنتهى.

وثانيهما: التوسّط بين المبدأ والمنتهى بحيث أيّ حدٍّ يفرض لا يكون المتحرّك قبله ولا بعده فيه وهذا التوسّط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة لا تتغيّر مادام المتحرّك متحرّكاً، بل قد تتغيّر حدود التوسّط وليس المتحرّك متوسّطاً لوجوده في حدٍّ دون آخر، بل لأنّه بحيث أيّ حدٍّ يفرضه لا يكون قبله ولا بعده فيه.

قوله: «وجعلوا وجود الأوّل ذهنياً في زمان والثاني خارجياً في آنٍ» إشارة إلى ما ذكره

١. الأصل: لا، بدل: لأنّه.

٢. في نسختي الف و ب، أمّا في الأصل فوردت كلمة: ميلاً.

٣. الأصل: تعريف.

٤. ب: يجب.

٥. الف: نهى.

الشيخ أبو علي من أن الحركة بالمعنى الأول - أعني الأمر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى - لا تحصل في الأعيان، وإنما حصوله في الذهن، لأنه لا يحصل والمتحرك بين المبدأ والمنتهى، إذ لا يتوهم حصوله إلا إذا كان المتحرك عند المنتهى وهناك يكون هذا المعنى المعقول قد انقطع وعدم، فليس له ذات قائمة في الأعيان وسبب ارتسامه في الذهن أن المتحرك له نسبة إلى مكان متروك وآخر مطلوب، فيرتسم في الخيال حصوله في المكان المتروك حالة ارتسام الحصول في المكان المطلوب في الحس.

ثم قال: إن الحركة بمعنى التوسط توجد في آن، لأن كل آن نفرضه يصح أن يقال: إن المتحرك لم يكن قبله ولا بعده فيه وما يقال من أن الحركة في زمان إنما يُشيرون بذلك إلى الحركة بالمعنى الأول الذي وجوده في الذهن، وأما الحركة بهذا المعنى فإن كونها في الزمان لا يعني به مطابقتها للزمان، بل لأنها لا تخلو من قطع يكون ذلك القطع مطابقاً للزمان.

[المسألة الثامنة: في تعريف السكون]

قال المصنف: «و السكون حصوله في حيّز واحد أكثر من زمان واحد».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا تعريف السكون عند المتكلمين إلى آخره».

أقول: السكون عند المتكلمين عبارة عن حصول الجوهر في حيّز واحد أكثر من زمان واحد، فالحصول في الحيّز جنس للسكون والحركة وقولنا: «في حيّز واحد» يخرج به مجموع حركتين متتاليتين [٢٢ ب] أو أزيد، فإنه حصول الجوهر في حيّز أكثر من زمان واحد، لكن ذلك الحيّز ليس واحداً، بل كثيراً، فالمراد بالواحد هنا الواحد بالشخص وقولنا: «أكثر من زمان واحد» يخرج به الحركة، إذ يصدق عليها أنها حصول الجوهر في الحيّز الواحد، إلا أنه لا يصدق عليها أكثر من زمان واحد.

فإن قيل: الجسم المتحرك يصدق عليه أنه ساكن على ما فسرتم به السكون، لأنه حاصل في مكانه وحيّزه الواحد أكثر من زمان واحد وليس كذلك.

قلنا: لا نسلم أنه يكون ساكناً، بل يجب كونه متحركاً وذلك لانتقال كل واحد من أجزائه - أعني الجواهر الأفراد التي تألف منها هذا الجسم المفروض - عن حيّز إلى غيره، ومع انتقال كل واحد من أجزائه عن حيّز إلى غيره يتحقّق كونه متحركاً، إذ الجسم عبارة عن أجزاء التي ثبت لها الحركة، فتكون الحركة ثابتة له.

سألنا، لكن لا امتناع في اجتماع الحركة والسكون للجسم الواحد في الزمان الواحد مع اختلاف ماهية الحركة، فإن هذا الجسم المفروض وإن كان ساكناً في الآن، إلا أنه متحرك في الوضع.

واعلم أن التقابل بين الحركة والسكون عندهم تقابل التضاد، لكونهما ذاتين وجوديتين^١ يمتنع^٢ اجتماعهما في محلّ واحد [في زمان واحد]^٣.

وقوله: «واعلم: أن تفسيرهم الحركة والسكون بما فسروهما به لا يكون بينهما تقابل، بل تكون الحركات هي السكنات، إذ قد اشتركا في الحصول في الحيّز والفارق بينهما الثبات والزوال وذلك لا يستدعي تباين الشخص كالشاب والشيخ».

وفي هذا البيان نظر، فإن اشتراكهما في الحصول في الحيّز لا يقتضي نفي التضاد عنهما، فإنّ الضدين يندرجان تحت جنس واحد يشتركان فيه كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون، والفارق بين الحركة والسكون على التفسيرين الأولين ليس بالثبات والزوال، بل بالابتداء المعاقب لكون قبله في غير حيّزه واستمرار الكون في حيّز واحد مطلقاً أكثر من زمان واحد، سواء كان ذلك الكون المستمرّ مسبقاً بكون قبله أو لم يكن مسبقاً، ككون الجوهر في حيّزه أوّل ما خلقه الله تعالى، بل الأولى أن يقال: الحصول الذي هو الحركة بعينه يصير سكوناً بعد آن آخر، إذا استمرّ الجوهر في ذلك الحيّز حتّى يكون حاصلاً فيه آنين، والشيء لا يقابل نفسه وبقاء الحصول الأوّل - أعني الحركة - أنا آخر لا يرفع^٤ حقيقته^٥ وشخصه وإلا لما كان

١. ب: وجوديين.

٢. ب: فيمتنع.

٣. من النسختين.

٤. النسختان: - مسبقاً.

٥. الاصل: لا يرفع.

باقياً، بل حصولاً متجدداً^١ في ذلك الآن، فلا يكون سكوناً، هذا خلف.

ولعلّ الشارح دام ظلّه نظر إلى أنّ الجوهر إذا حصل في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر قبله، فإن ثبت فيه واستقرّ أنّا آخر كان سكوناً وإن زال عنه إلى حيّز آخر كان حركةً.

فقد ظهر من ذلك أنّ الفارق بين الحركة والسكون إنّما هو الثبات والزوال وأنت تعلم أنّ الزوال ليس شرطاً للحركة - أعني الحصول قبله - ولا جزءاً منها [٢٣] لكونها متقدّمة عليه، بل الحصول الأوّل في الحيّز عقيب الكون في حيّز قبله حركة سواء استمرّ ذلك الحصول أو زال.

وقال المحقّق رحمه الله: الصواب أن يقال: السكون هو الحصول في حيّز بعد حصوله في ذلك الحيّز بعينه، فلا يلزم حينئذ كون الحركة سكوناً وهذا يتمّ إذا قلنا بتجدّد الحصول بحسب كلّ آن ومغايرته للحصول الثابت في الآن المتقدّم عليه.

واعلم: أنّ المشهور بين المتكلّمين أنّ الأعراض لا تبقى وهو مذهب المصنّف رحمه الله تعالى وحينئذ لا يتمّ تفسيره للسكون بما فسّره به^٢، لأنّ حصول الجوهر في حيّز أكثر من زمان واحد محال، إن أراد حصولاً واحداً^٣ بالشخص، لاستحالة استمرار وجود الحصول في الزمان الأوّل إلى الزمان الثاني عنده، وإن أراد حصولين أو أكثر لم يكن السكون متحقّقاً، لأنّه حينئذ مركّب من حصولين أو أزيد، ويستحيل اجتماع أجزائه في الوجود، أمّا على تفسير المحقّق رحمه الله تعالى السكون بما فسّره به يُدفع هذا^٤.

[المسألة التاسعة: في أنّ ذلك الحصول ليس بمعنى]

قال المصنّف: «و ليس حصوله بمعنى، بل نفس الحصول الحركة»، معناه أنّ حصول الجوهر في الحيّز ليس معيّناً بمعنى زائد عليه ومغاير له وهو الحركة، بل نفس الحصول الحركة. قال الشارح دام ظلّه: «اختلفت الإمامية في هذه المسألة، فقال السيّد المرتضى رحمه الله: إنّ

١. الأصل: متحد، ب: متجرّد.

٢. في الأصل: لا يتمّ عند تفسيره للسكون بما فسّره، في الف: لا يتمّ تقرير السكون بما فسّره به وما أثبتناه موافق

لنسخة ب.

٣. ب: واحد.

٤. في نسخة الف، في نسخة الأصل: يندرج وفي نسخة ب: يندفع والأصح ما كتبناه.

الحركة معنى يوجب انتقال الجسم^١ و السكون معنى يوجب لبث الجسم في الحيّز و هو مذهب أبي هاشم، و أتباعه قالوا: و ذلك المعنى هو الكون^٢ و هو يقتضي الحصول في الحيّز و الحصول يقتضي الكائنية إلى آخره».

أقول: هذا الكلام يقتضي أن يكون للمعنى المذكور أحكام:

الأول: أنه نفس الحركة.

الثاني: أنه هو الكون.

الثالث: أنه يقتضي الحصول في الحيّز.

الرابع: أنه يوجب الانتقال و الحصول في الحيّز علة للكائنية.

و المراد بالكائنية الصفة الحاصلة للجواهر المملّلة بالحصول في الحيّز، لكونه متحركاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو متفرقاً، و يلزم أيضاً من ذلك كون الانتقال مغايراً^٣ للحركة، لأنهم جعلوا الحركة هي المعنى و جعلوا المعنى علة الانتقال، فقد صارت الحركة علة الانتقال و الشيء لا يكون علة لنفسه، فهي^٤ غيره و كذا يقتضي أن يكون السكون مغايراً^٥ لللبث الجسم. و نقل المحقق رحمه الله أن أبا هاشم و أصحابه أثبتوا^٦ معنى هو علة الحركة و السكون، و الحق أن المعنى الذي هو علة الحركة غير المعنى الذي هو علة السكون لاستحالة تعليل الضدين بمعنى واحد، و توهم بعض المتأخرين أن المعنى المتنازع في إثباته هو الكائنية و لم يتفطن لكونها^٧ معلولة للحصول [٢٣ ب] في الحيّز و المعنى المتنازع في إثباته علة للحصول في الحيّز.

قوله: «والمصنّف نفى هذا المعنى و هو مذهب أبي الحسين و سائر النفاة، و الدليل على نفيه وجهان إلى آخره».

١. ب: - الجسم.

٢. في الأصل: السكون و ما أثبتناه موافق لنسخة ألف و ب.

٣. الأصل: مغاير.

٤. الأصل: فهو.

٥. ب: - مغايراً.

٦. ب: أثبتوا.

٧. الأصل: في كونها.

تقرير الوجه الأول من الوجهين المذكورين لنفي^١ هذا المعنى أن يقال: لو كان المعنى المدعى ثابتاً من فعلنا لَوَجَبَ أن نعلمه^٢ إما على سبيل الإجمال أو على سبيل التفصيل بالضرورة، فإن الفعل الصادر عن القادر لا يوجد منه إلا بعد شعوره به و ترجيح جانب فعله على تركه و التالي باطل بالوجدان، فالمقدم مثله.

و فيه نظراً، فإن اللازم من الدليل المذكور استحالة كونه ثابتاً من فعلنا و استحالة هذا المجموع لا يدل على استحالة جزئه و هو كونه ثابتاً مطلقاً و النزاع^٣ إنما هو فيه، و أيضاً الفعل الصادر عن القادر إنما يجب أن يكون معلوماً له، إن لو كان صادراً منه على سبيل المباشرة، أما الصادر منه على سبيل التولد فلا نسلم أنه يجب كون فاعله عالماً به، و المعنى المذكور لا يُصدَر مثلاً مباشرة، بل يتولد عنه، فإنما إنما نفعل مباشرة اعتماداً و ذلك الاعتماد يولد ذلك المعنى. و تقرير الثاني أن يقال: لو كان المعنى المدعى كونه موجباً للحصول في الحيث ثابتاً لكان إذاً أن يصح وجوده قبل الحصول في ذلك الحيث أو لا يصح، و التالي^٤ يقسميه باطل، فالمقدم مثله و الملازمة ظاهرة.

و أما بطلان^٥ القسم الأول، فلأنه لا يخلو إما أن يقتضي اندفاع الجوهر إلى ذلك الحيث أو لا، فإن كان الأول كان ذلك المعنى اعتماداً^٦، إذ لا معنى للاعتماد إلا ما يقتضي اندفاع^٧ الجوهر إلى الحيث و لا نزاع في إثباته، إنما النزاع في [إثبات]^٨ معنى صادر عنه أوجب حصول الجوهر في الحيث، و إن كان الثاني، لم يكن بأن يحصل ذلك الجوهر بسبب^٩ ذلك المعنى في الحيث المعين أولى من غيره إلا بسبب منفصل - أي زائد عليه -، و ننقل الكلام إليه و يلزم أن يكون هو الاعتماد و لا نزاع في إثباته، أو يتسلسل^{١٠} و هو محال.

١. الأصل: لينفى.

٢. ب: + و.

٣. الأصل: التنازع.

٤. الف: و الثاني.

٥. الف: و أما بيان بطلان، ب: و أما بيان، بدل: و أما بطلان.

٦. الأصل: اعتماد.

٧. في نسختي الف و ب، أما في الأصل فوردت كلمة "وجود" بدلاً عن "اندفاع".

٨. من النسختين.

٩. الأصل: بسببه.

١٠. ب: تسلسل.

و أمّا بطلان القسم الثاني، فلاّنه يلزم منه الدور المحال لتوقّف حصول الجواهر في ذلك الحيّز على وجود ذلك المعنى وتوقّف وجود ذلك المعنى على حصول الجواهر في ذلك الحيّز. وفيه نظر، فإنّكم إن أردتم^١ بالقلبيّة الزمانيّة اخترنا القسم الثاني وهو أنّه لا يصحّ وجود ذلك المعنى في زمان متقدّم على زمان الحصول في الحيّز ولا يلزم من ذلك الدور، فإنّه لا يلزم من امتناع تقدّم الشيء على الشيء [٢٤ آ] بالزمان توقّف^٢ وجوده على وجوده، فإنّ العلّة يمتنع تقدّمها على معلولها بالزمان ولا يتوقّف^٣ وجودها على وجوده ولا احتياجها إليه. وإن أردتم بالقلبيّة الذاتيّة - أعني الثابتة بين العلّة والمعلول - اخترنا القسم الأوّل.

قوله: إمّا أن يقتضي اندفاع الجواهر إلى ذلك الحيّز أولى.

قلنا: الاندفاع إن أردت به الحصول في الحيّز اخترنا القسم الأوّل وليس المدعى إلّا هو ولا يلزم أن يكون هو الاعتماد، وإن أردت به شيئاً آخر، فلا بدّ من بيانه.

قوله: «احتجّ المثبتون بأنّنا لو قدرنا على جعل الجسم متحرّكاً لقدرنا على ذاته كالكلام إلى آخره».

احتجّ المثبتون لهذا المعنى بأنّنا لو قدرنا على جعل الجسم متحرّكاً من غير توسط المعنى المدعى لقدرنا على ذاته قياساً على الكلام، فإنّنا لما قدرنا على اتّصافه بكونه أمراً أو نهياً أو خبراً^٤ وغير ذلك من أصنافه من غير توسط معنى، قدرنا على ذاته والتالي^٥ باطل^٦ بالضرورة، فإنّنا لا نقدر على ذات الجسم قطعاً، فالمقدّم مثله.

قوله: «والجواب أنّ القياس باطل إلى آخره»، الجواب عن العبّة المذكورة أنّ الاحتياج بالقياس في [مثل]^٧ هذه المسائل باطل، لعدم إفادته اليقين، سلّمنا، لكن لا نسلم أنّ علّة القدرة على ذات الكلام القدرة على صفاته من الأمريّة والخبريّة^٨ وغير ذلك حتّى يلزم مثله في

١. الأصل: أدتم.

٢. ب: بوجوده، بدل: توقف وجوده.

٣. الأصل: ولا نتوقف.

٤. الأصل: وخبراً، النسختان: أمراً ونهياً وخبراً.

٥. ب: باطل.

٥. الأصل: والثاني.

٨. ب: الأمر به والخبر به.

٧. من النسختين.

الجسم والتحرك^١، بل الحال بالعكس، فإنما لما قدرنا على ذات الكلام قدرنا على التصرف فيه بأن نجعله تارة أمراً وتارة خيراً.

واعلم أنه ينبغي أن يقيّد الشارح دام ظلّه قوله: «في الحجة لو قدرنا على جعل الجسم متحركاً» بقوله: «بغير واسطة»، إذ نحن قادرون على جعل الجسم متحركاً وفقاً لقدرتنا على المعاني أيضاً، إنّما الخلاف في الافتقار في التحريك^٢ إلى توسّط المعنى وعدمه و أيضاً هذا إنّما يدلّ على ثبوت المعنى، إذا كان التحريك والتسكين صادرين عن العبد، أمّا عن الله تعالى فلا، لأنّه^٣ تعالى قادر على ذات الجسم.

[المسألة العاشرة: في استحالة الانتقال والبقاء على الأعراض]

قال المصنف: «و الأعراض لا يصحّ عليها الانتقال والبقاء، لأنّهما عرضان والعرض لا يقوم بالعرض».

قال الشارح دام ظلّه: «أمّا استحالة الانتقال عليها فشيء قد اتّفق عليه العقلاء واعلم أنّ الانتقال يفسّر بالحصول في حيّز بعد الحصول في حيّز آخر وهو واجب الانتفاء^٤ عن العرض قطعاً لا يحتاج فيه إلى دليل، إنّما المحتاج إلى الدليل هو امتناع حلول العرض في محلّ بعد محلّ والمصنّف أبطل الانتقال عليها بأيّ معنيه^٥ أخذ إلى آخره».

أقول: الانتقال بالتفسير الأوّل إنّما يعقل في^٦ الجواهر وما^٧ [٢٤ ب] يتركّب منها، لكونها شاغلة للأحياز^٨ ولا يعقل ذلك في الأعراض لكونها غير متحيّزة، فمعنى انتقالها حصولها في محلّ بعد آخر وهو محال اتّفاقاً، أمّا عند المتكلّمين فلا أنّه لو صحّ لزّم قيام العرض بالعرض وهو

١. في نسختي الف و ب، أمّا في الأصل فوردت كلمة للتحرك.

٢. في الأصل: التحرك. ٣. ب: فلانه، بدل: فلا، لأنّه.

٤. هكذا في نسختي الف و ب، اما في الاصل فوردت كلمة الانتقال.

٥. الأصل: معنيه، الف: معنيه. ٦. في نسخة ب: بالجواهر.

٧. في الأصل: أمّا.

٨. في نسخة ب، اما في الأصل فجاءت: سالة للاجناد وفي نسخة ب: تشاغله الأحياز.

عندهم محال كما مرّ.

و أمّا عند الحكماء فلأنّ العرض المشخّص يفتقر إلى علته المشخّصة^١ وهي الحامل له - أعني موضوعه ومحلّه - إذ لو لم يكن المحلّ علّةً لتشخّص العرض الحالّ فيه لاستغنى الحالّ عن المحلّ مطلقاً، لأنّ احتياجه إليه إمّا يكون في ماهيته أو^٢ وجوده أو تشخّصه والكلّ باطل، أمّا ماهيته فإنّما^٣ تحتاج إلى أجزائها التي منها تحصل، و أمّا وجوده فإنّما يحتاج فيه إلى الفاعل، و أمّا تشخّصه فإلى علته المفروض مغايرتها للمحلّ، ولو كان مستغنياً عن المحلّ مطلقاً لما حلّ فيه بالضرورة^٤، لا يعقل حلول من دون احتياج، فثبت كونه علّةً لتشخّصه، و حينئذٍ يستحيل انتقاله عنه، لأنّه^٥ إنّما هو علّةً لتشخّصه بشرط حلوله فيه، فلو فارقه لَبَطَلَ شخصه و أيضاً فلو حلّ في محلّ آخر مع استغناؤه عنه بالأوّل لزم المحال المذكور وهو الحلول من دون احتياج. قوله: «و أمّا امتناع البقاء عليها فشيء مختلف فيه، فذهبت^٦ إليه الأشاعرة وجوّزت المعتزلة بقائها وهو مذهب الأوائل إلى آخره».

أقول^٧: الأعراض منها^٨ ما هو غير قارّ كالحركة والصوت والاتّفاق من المحقّقين واقع على امتناع بقائها و أمّا الأعراض القارّة حسّاً كاللون والشكل، فذهبت الأشاعرة إلى امتناع البقاء عليها و أنّ الله تعالى يجدّدها حالاً فحالاً و الحس لا يدرك^٩ التفرقة بين الزائل^{١٠} و الطارى، فربّما يقضي^{١١} باستمرارها والمصنّف رحمه الله وافق الأشاعرة على هذا الحكم، و أمّا المعتزلة فإنّهم جوّزوا البقاء عليها، وادّعى أبو الحسين البصري الضرورة في بقاء بعض الأعراض المحسوسة كاللون والشكل والدليل على جواز بقائها أنّها ممكنة في الزمان الأوّل و إلّا لكانت واجبة وهو محال لاستحالة افتقار الواجب إلى غيره و وجوب افتقار العرض إلى غيره وهو المحلّ، و لأنّه يلزم منه المطلوب، إذ الواجب مستمرّ الوجود باقي يستحيل عليه العدم وإذا كانت

١. في نسخة الف: إلى علّة لتشخصه و في نسخة ب: إلى علّة تشخّصه.

٢. الأصل: + في

٣. الأصل: فإنّها.

٤. الأصل: فأنّه.

٥. الأصل: فأنّه.

٦. ب: لا يدركه.

٧. ب: أقول.

٨. ب: عنها.

٩. ب: لا يدركه.

١٠. الأصل: يقتضي.

١١. في نسخة الف: الزايد.

ممكنة في الزمان الأول وجب كونها ممكنة في الزمان الثاني، إذ لو لم تكن ممكنة فيه لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وإثمه محال وإذا كانت ممكنة في الزمان الثاني جاز بقاءها ولا معنى للبقاء إلا الوجود في الزمان المعاقب لزمان ابتداء الوجود.

قوله: «و هذه الحجة أبطلناها»^١ [٢٥] في كتاب المناهج» وقال في الكتاب المذكور عقيب هذه الحجة: «إنها عند التحقيق^٢ غير مرضية، فإنهم إن عنوا بكونه ممكناً في الزمان الثاني كونه ممكن الوجود في الزمان الثاني بدلاً عن الوجود في الزمان الأول، فهو حق ولكن ذلك لا يدل على جواز البقاء وإن عنوا به [أنه]^٣ إذا كان ممكن الوجود في الزمان الأول، ثم وجد فيه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب وجوده في الزمان الأول، فهو ممنوع، ولا يلزم من عدم إمكانه بهذا المعنى انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع، وذلك لأن الممتنع ههنا ليس هو الوجود المطلق وإنما الممتنع^٤ ههنا هو الوجود المقيّد بكونه بعد وجود أول - أعني البقاء - وهو نفس المتنازع^٥ ولا يلزم من امتناع الوجود المقيّد كون الشيء ممتنعاً في نفسه ومثال هذا الصوت، فإنه ممكن الوجود في الزمان الأول غير ممكن الوجود في الزمان الثاني وكذلك الحركة عند من يقول بأن الأكوان غير باقية، فليلمح هذه الفائدة^٦ انتهى كلامه وهو صوابٌ وتحقيقه أن الإمكان أمرٌ نسبي يعرض للماهية عند نسبتها إلى الوجود والوجود مختلف بحسب اختلاف الاعتبار، فتارةً يوجد مطلقاً من غير تقيّد^٧ بزمان ولا فاعل ولا شيء أصلاً وتارةً يوجد مقيّداً بقيد زائد مخصوص، فلا يلزم من صدق إمكان ذلك الوجود - أعني المطلق - إمكان الوجود المخصوص المقيّد بقيد زائد، لأن الإمكان هناك يفاير الإمكان^٨ هنا لوجوب^٩ تفاير النسب عند تفاير المتسبين.

قوله: «و استدللّ الأشاعرة بوجهين إلى آخره».

- | | |
|---------------------|--|
| ١. الأصل: بطلناها. | ٢. ب: المحقق. |
| ٣. من النسختين. | ٤. ب: للمتنع. |
| ٥. الأصل: المنازع. | ٦. في الأصل: القاعدة، في الف و ب: الفائدة. |
| ٧. في الأصل: تقييد. | ٨. ب: مغاير للإمكان. |
| ٩. ب: لوجوب. | |

تقرير الأول منها أن يقال: لو بقيت الأعراض لزم قيام البقاء وهو عرضٌ بها وهي أعراض ضرورة قيام صفة الشيء بنفسه^١ وهو محالٌ لئلازم.

وجوابه منع استحالة قيام العرض بالعرض لئلازم أيضاً.

و تقرير الثاني: أنها لو بقيت لما عدمت و التالي^٢ باطل بالضرورة، فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنها لو عدمت لكان عدمها: إما لذاتها، أو لغيرها والأول محالٌ وإلا لزم انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع والثاني محالٌ أيضاً، لأنه منحصرٌ في الفاعل، فطريان الضد وانتفاء الشرط واستناده إلى طريان الضد محالٌ، لأن المضادة من الطرفين، وحينئذٍ لا يكون عدم الباقي بطريان الطاري أولى من عكسه، فلو عدم الباقي^٣ بطريان الطاري لزم الترجيح بلا مرجح وهو محالٌ ولا يمكن أن يعدم كلاً منهما صاحبه وإلا لكانا موجودين حال فرضهما معدومين، لأن علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر، فيقارن^٤ عدم كل منهما وجود صاحبه زماناً، لأن العلة مع المعلول بالزمان، فيكونان موجودين حال عدمهما وهذا خلف وكذا استناده إلى الفاعل، لأنه إما أن يفعل شيئاً، أو لا؛ فإن كان الأول كان وجودياً، فيرجع إلى طريان الضد، لأن ذلك الوجودي يكون سبباً^٥ في العدم و بطلان [٢٥ ب] العدم بطريان الضد يقتضى بطلانه وإن لم يفعل شيئاً لم يتحقق منه الإعدام، لأنه باقٍ على حالة^٦ قبل الإعدام - أي لم يتجدد منه أثر^٧ - وكذا استناده إلى انتفاء الشرط، لأن شرط العرض الجوهر، إذ شرط الشيء خارج عن ماهيته والخارج عن ماهية العرض يكون جوهرأً والجوهر باقٍ ولأن الكلام في عدم الشرط كالكلام في عدم المشروط وقد أورد في أثناء هذه الحجة اعتراضاً على إبطال استناده إلى طريان الضد.

تقريره أن يقال: لأن نسلم أنه لا أولوية لإعدام الطاري للباقي على عكسه، بل الأولوية ظاهرة وهي أن الطاري متعلق السبب، فهو أقوى من الباقي المنقطع السبب. سلمنا، لكن يجوز أن يكون الطاري أزيد من الباقي، فيصير أولى بإعدامه من العكس.

١. النسختان: به.

٢. ب: و الثاني.

٣. في ب: الثاني.

٤. في ب: يتقارن.

٥. الأصل و الف: سبباً، في ب: شيئاً.

٦. هكذا في الف و ب، في الأصل: حال.

٧. الف: - أثر.

سَلَمْنَا، لكن إعدام الطاري للباقي أولى من العكس، لعدم استلزام الأول للمحال^١ واستلزام الثاني له، لأنَّه على تقدير^٢ وجوده إمَّا أن يعدم الباقي في آن وجوده، أو آن بعده و كلاهما محال. أمَّا الأول فلأنَّه يلزم أن يكون الشيء موجوداً معدوماً في آن واحدٍ وإنَّه محال بالضرورة و أمَّا الثاني فلأنَّه يلزم اجتماعهما في ذلك الآن - أعني آن وجوده - واجتماع الضدين محالٌ. و أجاب عن الأول: بأنَّ الباقي أيضاً متعلّق السبب لما ثبت من كون الإمكان علّة الحاجة وهو لازم لماهيّة الممكن، فيجب كونه متعلّق السبب حال بقائه، كما يكون متعلّق السبب حال حدوثه.

وعن الثاني: يلزم اجتماع الأمثال وإنَّه محالٌ:

وعن الثالث: أنَّ ما ذكرتموه من استلزم إعدام الباقي للطَّاري المحال إمَّا يلزم إن لو قلنا إعدام الباقي للطاري بمعنى أنَّه يوجد الطاري و يعدم الباقي و نحن لا نقول بذلك، بل نقول: معنى إعدامه إِيَّاه منه إِيَّاه من الدخول في الوجود، و على هذا لا يلزم اجتماع التقيضين و لا الضدين. قوله: «و الحجتان ردّيتان إلى آخره».

أقول: استضعف الحجّة الأولى باعتبار توقّفها على كون البقاء عرضاً و امتناع قيام العرض بالعرض و كلّ منهما ممنوعٌ، أمَّا الأول فلأنَّ البقاء لو كان عرضاً لكان إمَّا باقياً، أولاً و إن كان الأول لزم قيام العرض بمثله و أنتم تمنعون منه و لأنَّنا نقل الكلام إلى بقاء ذلك البقاء و يتسلسل و إن كان الثاني لم يكن الجسم الباقي به باقياً، هذا خلفٌ لاستحالة كون المقيّد للبقاء غير باقٍ، بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود و هو أمر اعتياريّ لا تحقّق له في الخارج و أمَّا الثاني فيبطّله قيام السرعة و البطؤ بالحركة.

و استضعف الحجّة الثانية لجواز استناد الإعدام إلى الذات و قولهم: لو عدم لذاته لما وجد باطل، لما عرفت من أنَّه لا يلزم من امتناع الوجود المقيّد بوقت مخصوص امتناع مطلق الوجود و أيضاً فهو منقوض بعدمه في الزمان الثاني، فإنَّه يعدم عندهم في ذلك الزمان لذاته، فإذا جاز عدمه لذاته فيه، فلم لا يجوز عدمه لذاته [٢٦ آ] في غيره من الأزمنة التي بعده.

١. في الف و ب: للمحال، في الأصل: المحال. ٢. في الف و ب، تقدير، في الأصل: تقديره.

سَلَمْنَا، لكن لم لا يجوز استناده إلى عدم الشرط بأن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تَبْقَى، فعند^١ انقطاعها تنقُى^٢ الباقية لزوال شرط وجودها كالحركات مثلاً ومعنى اشتراطها أن يكون كل واحد منها على سبيل البدل، لأعلى سبيل التعمين ولا يجوز أن يكون المجموع شرطاً من حيث هو مجموع، لأنه لا تحقّق^٣ له، إذ يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود دفعة واحدة ولا يجوز أن يكون الشرط عرضاً واحداً من الأعراض التي لا تَبْقَى، لأنه يعدم في آن معاقب، لأن وجوده والمشروط بمثل ذلك يجب أن يكون مثله لوجوب عدمه عند عدم شرطه، فإذا ارتفعت علّة الحركة ارتفعت، فعدمت الأعراض المشروطة بها، سَلَمْنَا، لكن يجوز استناده إلى الفاعل.

قوله: «إن فعل كان وجودياً» ممنوع، لأن تأثيره في أمر متجدّد^٤ وليس هو إيجاد معدوم، بل هو إعدام موجود، فلم قلت: إن الأول ممكن دون الثاني، فإن الممكن إذا حصل معه ترجيح أحد الطرفين وجب حصول الراجح، وجوداً كان ذلك الطرف أو عدماً.

قوله: «شرط العرض الجوهر فقط» قلنا: ممنوع^٥، فإن الجوهر قابل للعرض وليس شرائط الشيء منحصرة في قابله ويجوز توقّف العرض على غيره، أي على غير الجوهر بأن لا يكون^٦ جوهرأ ولا عرضأ، بل أمراً عديمأ.

فإن قيل: العدمي لا يصلح أن يكون شرطاً للوجودي، منعنا ذلك و بطلانه ظاهر، فإن عدم الدسومة عن الثوب شرط في صبغه وإن سَلَمْنَا، لكن يجوز اشتراط العرض بعرض آخر كالعلم بالحياة والحركة الاختيارية بالقدرة والإرادة.

قوله: «شرط العرض يكون خارجاً عنه»، قلنا: ذلك المفهوم الكلّي من العرض أو المجموع، أمّا كل واحد من الأعراض على حدّته^٧ فإنما يجب أن يكون شرطه خارجاً عن ماهيته، والخارج عن ماهيته لا يجب أن يكون جوهرأ، بل يجوز أن يكون عرضأ آخر أو أمراً عديمأ.

١. في الف و ب: فعند، في الأصل: عند.

٢. في الأصل: يعني.

٣. في الأصل: لا يتحقق، في الف و ب: لا يتحقق.

٤. الواو محذوفة في نسختي الف و ب.

٥. في نسختي الف و ب: ممنوع، في الأصل: مسلم.

٦. في الف و ب: لا يكون، في الأصل: لا يجوز.

٧. في الف: مدته.

[المقصد الثالث: في أحكام الجواهر والأعراض]

وفيه مسائل:

[المسألة الأولى: في أَنَّ الأجسام حادثة]

قال المصنّف: «القول في أحكامها، الأجسام حادثة، لأنّها [إذا] اختصّت بجهة، فهي إمّا للنفس فيلزم منه عدم الانتقال، أو لغيره وهو إمّا موجب أو مختار، والمختار قولنا والموجب يبطل ببطان التسلسل، ولأنّها لا تخلو من الأعراض الحادثة لعدمها المعلوم والقديم لا يعدم، لأنّه واجب الوجود، إذ لو كان وجوده^٢ جائزاً لكان إمّا بالمختار وقد فرضناه قديماً، أو بالموجب ويلزم منه استمرار الوجود، فالمقصود أيضاً حاصل».

قال الشارح دام ظلّه: «أقول: هذه المسألة من أعظم المسائل في هذا العلم ومدار مسائله كلّها عليها^٣ إلى آخره».

أقول: لأريب في كون هذه المسألة من أعظم مسائل هذا العلم، لأنّ الغاية القصوى فيه إثبات واجب الوجود تعالى وصفاته من القدرة والعلم والإرادة وباقي أركان الدين كالنبوة والإمامة والمعاد وأحوال القيامة وغير ذلك مبنية عليه - أي على إثبات واجب الوجود وصفاته - وذلك إنّما يستفاد من حدوث [٢٦ ب] العالم، فإنّه إذا ثبت كون العالم حادثاً ثبت أنّ له محدثاً

٢. النسختان: - وجوده.

١. من النسختين.

٣. النسختان: عليه.

بالضرورة و ثبت كون ذلك المحدث قادراً، لأنّه لو كان موجّباً لقارنه أثره، فكان ' قديماً، فلا يكون حادثاً، و عالماً لأنّ الفعل الاختياريّ لأبّد فيه من علم سابق عليه لاستحالة القصد إلى ما لا يكون معلوماً البتّة، و مُريداً لأنّ تخصيص الأحداث بوقته دون ما قبله و ما بعده^٢ يفتر إلى مخصّص بالضرورة و لا معنى للإرادة سواء، و حيّاً لأنّ المراد به من لا يستحيل عليه القدرة و العلم، فقد ظهر كون هذه المسألة من أعظم المسائل في هذا العلم.

و قوله: «و مدار مسائله كلّها عليها^٣» يريد بها المسائل المقصودة بالذات - أي بالقصد الأوّل ككونه تعالى عالماً مريداً - لا مطلق مسائله و إلّا لكان ممنوعاً، فإنّ كثيراً من مسائل هذا العلم ككون الأعراض باقية أو غير باقية مثلاً لا تبني على حدوث العالم.

قوله: «و لهم اختلافات كثيرة لا يليق بهذا المختصر^٤»، أي لهؤلاء القائلين بهذا القسم الثالث - و هو كون العالم قديم الذات محدث الصفات - اختلافات كثيرة و المنقول عندهم أنّهم اختلفوا فرقتين:

الفرقة الأولى زعموا أنّ المبدع الأوّل جسمٌ و هؤلاء اختلفوا، فقال ثاليس الملطي^٥ أنّ ذلك الجسم هو الماء، لأنّه قابل لكلّ الصور و زعم أنّه إذا انجمد صار أرضاً و إذا لطف صار هواءً و من صفو الهواء تكوّنت النار و من الدخان تكوّنت السموات و قيل: إنّهُ أخذ ذلك من التوراة، لأنّه جاء في السفر الأوّل منه أنّ الله تعالى خلق جوهرأ، فنظر إليه بنظر الهيبة، فذابت أجزأؤه، فصارت ماءً، ثم ارتفع منه بخار كالدخان، فخلق منه السموات، فظهر على وجه الماء زيد، فخلق الأرض، ثم أرساها بالجيال^٦.

١. الاصل: و كان.

٢. النسختان: بعده بدل: ما بعده.

٣. في نسخة ب: عليها، في نسخة الأصل و نسخة ب: عليه، الضمير في "عليها" يرجع إلى "هذه المسألة"، أعنى اثبات حدوث الأجسام.

٤. في الأصل: الحصر، في نسختي الف و ب: المختصر.

٥. ثاليس أو طاليس أو ثاليس الملطي و هو أوّل من تفلسف في الملطية، قال إنّ للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريته وإنما يدرك من جهة آثاره و هو الذي لا يعرف اسمه فضلاً عن هويته إلّا من نحو أفا عبله و إبداعه و تكوينه الأشياء و كان لا يبنى المعارف في الفلسفة إلّا على التجربة مع وفور العقل و التدبير.

راجع: الملل و النحل، ٢/ ٢٤٢ - ٢٤٧.

٦. في الأصل: أرسى هذه الجبال، في نسختي الف و ب: أرساها بالجيال.

و قال انكسيماليس^١ الملطي: إِنَّهُ الهواء و تكونت النَّار من لطافته و الماء و الأرض من كثافته.

و قال ثاوفرسطيس: إِنَّهُ النار و كون الأشياء عنها بالتكاثف^٢.

و قال آخرون منهم: إِنَّهُ الأرض و كون الأشياء عنها بالتلطيف.

و قال آخرون منهم: إِنَّهُ البخار و كون النار و الهواء عنه بالتلطيف و الماء و الأرض بالتكثيف.

و قال انكساغورس: إِنَّهُ الخليط الذي لانهاية له و هو أجسام غير متناهية و فيه من كل نوع أجزاء صغيرة متلاقية منها أجزاء على طبيعة الخبز و أجزاء على طبيعة اللحم، فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير و صار بحيث ذلك الشيء و يرى ظنَّ أَنَّهُ حدث و هذا القائل بنى مذهبه هذا على إنكار المزاج و الاستحالة و قال بالكمون و الظهور.

و قال بعضهم: إِنَّ هذا الخليط كان ساكناً في الأول، ثُمَّ أَنَّ اللَّهَ تعالى حركه، فيكون منه هذا العالم.

و قال ديمقراطيس: إِنَّ أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهميّة دون القسمة الانفكاكية، و تقل عنهم: إِيَّاهُمْ قالوا: إِنَّ تلك الأجزاء غير متخالفة إلَّا بالشكل، ذكر ذلك أبو علي بن سينا في القرن الثالث من طبيعيات الشفاء قالوا: ثُمَّ اتَّفَقَ في تلك^٣ الأجزاء أَنَّهَا تصادمت على وجهٍ خاصٍّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على^٤ هذا الشكل.

١. في ب: الكتيمايس، في الملل و النحل، ٢/٢٥٣: انكسيمانس و هو تلميذ انكسميد ريس. نقل عنه إنَّ أوَّل الأوائِل من المبدعات هو الهواء و منه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية و السفلية، قال ماكون من صفو الهواء المحض لطيف روحاني لا يدثر و لا يدخل عليه الفساد و لا يقبل الدنس و الخبث و ماكون من كدر الهواء كثيف جسماني يدثر و يدخله الفساد و يقبل الدنس و الخبث، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوه و ذلك عالم الروحانيات و مادون الهواء من العوالم فهو من كدره و ذلك عالم الجسمانيات كثير الأوساخ و الأوضار يتشبَّث به من سكن إليه.

٢. نقل بأنَّ ابرا قليطس و اباسيس من الفيثاغورسيين كانا يعتقدان بأنَّ مبدأ الموجودات هو النار، فما تكاثف منها و تحبَّر فهو الأرض و ما تحلل من الأرض بالنار صار ماءً و ما تحلل من الماء بالنار صار هواء، فالنار مبدأ و بعدها الأرض و بعدها الماء و بعدها الهواء و بعدها النار، و النار هي المبدأ و إليها المنتهى، فمنها الكون و إليها الفساد، راجع: الملل و النحل ٢/٢٨٣ - ٢٨٥. ٣. في الأصل: ذلك، في الف و ب: تلك.

٤. في الأصل و ب: ان تصادمت و في الف: أَنَّها.

٥. في الأصل: بهذا، في الف و ب: هذا. ٦. كلمة على محذوفة في الأصل.

فحدثت السموات و العناصر [٢٧ آ]، ثم حدثت هذه الحركات السماوية من امتزجات هذه العناصر و منها هذه المركبات و زعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور و الظلمة.

الفرقة الثانية الذين قالوا: إن أصل العالم ليس بجسم وهو فريقان:

الفريق الأول: الحرثانيون^١ و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: الباري تعالى و النفس الهيولي و الدهر و الخلاء و قالوا: الله تعالى تام العلم و الحكمة لا يعرض له سهو و لا غفلة و يفيض عنه العقل كفيض النور عن قرص الشمس و هو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة، فإنها تفيض عنها^٢ الحياة كفيض النور عن القرص، لكنها جاهلة لتعلم الأشياء ما لم تمارسها و كان الباري تعالى عالماً بأن النفس تستميل^٣ إلى التعلق بالهيولي و تمسكها و تطلب اللذة الحسية و تتركه مفارقة الأجسام و تنسى^٤ نفسها و لما كان من شأن الباري الحكمة التامة عمد^٥ إلى الهيولي بعد تعلق النفس بها^٦، فركبها ضرورياً من التركيب^٧ مثل السموات و العناصر و تركبت أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل و النفس بقي فيها من الفساد ما لا يمكن إزالته، ثم إن الله تعالى أفاض على النفس عقلاً و إدراكاً و صار ذلك سبباً لتذكر^٨ بها عالمها و سبباً لعلمها بأنها مادامت^٩ في العالم الهيولاني لم تتفك عن الآلام، فإذا عرفت النفس ذلك و عرفت أن لها في علمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم و عرجت بعد المفارقة و بقيت هناك أبد الآباد في غاية البهجة و نهاية السعادة.

الفريق الثاني: أصحاب فيثاغورس و هم الذين قالوا: إن المبادي هي الأعداد المتولدة عن الوحدات، قالوا: لأن قوام المركبات بالبسائط و هي أمور كل واحد منها واحد في نفسه، ثم تلك

١. في الأصل: الحرثانيون، في نسخة الف: الحرثانيون و في نسخة، ب: الحرثانيون و الحرثانية هم جماعة من صبية الكلدانيين. النظر: الملل و النحل، ٢/٢٢٤-٢٣٠.

٢. في الأصل: عنيها و ما أثبتنا موافق لنسختي ألف و ب.

٣. هكذا في الأصل. أما في نسختي ألف و ب فوردت كلمه "ستميل".

٤. في الأصل: منسى، في ألف و ب: تنسى.

٥. في الأصل و ألف: عمد، في ب: عهد.

٦. في الأصل: لها، في ألف و ب: بها.

٧. في الأصل و ب: التركيب، في ألف: التراكيب.

٨. في نسخة الف: ليذكرها، في ب: لتذكرها.

٩. في الأصل: دامت.

الأمر إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات، أو لا تكون، وإن كان الأول كانت مركبة، لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة و كلاً ما ليس في المركبات، بل في مبادئها وإن كان الثاني^١ كانت مجرد وحدات ولا بدّ وأن تكون مستقلة بأنفسها وإلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها^٢ و كلاً ما في المبادي المطلقة وهذا خلف، فإذا الوحدات أمور قائمة بأنفسها، فإن عرض لها الوضع صارت نقطة وإن اجتمعت نقطتان حصل خطأ وإن اجتمع خطان حصل سطح وإن حصل سطحان حصل جسم، فظهر أن مبدأ الأجسام الوحدات.

واعلم أن الضمير في قول المصنف رحمه الله تعالى في "أحكامها" عائد إلى الجوهر والعرض وإن لم يصرح بإضافة الأحكام إليهما^٣ فيما بعد، لأنه إنما ذكر حدوث الأجسام وهو حكم يتعلق بالأجسام خاصة من حيث^٤ صريح اللفظ، لكن لما كان الدليل الدالّ على حدوث الأجسام [هو] بعينه دالّ على حدوث [٢٧ ب] الأعراض، لكونها متأخرة في الوجود عن الأجسام، والمتأخر عن الحادث أولى بالحدوث صار الكلام في حدوث الأجسام كلاماً في حدوث الأجسام والأعراض وإنما قال: الأجسام حادثة ولم يقل الجواهر حادثة مع أن حدوث الجواهر مستلزم لحدوث الأجسام، لكونها مؤلفة منها، و حدوث الأجزاء يستلزم حدوث الكل لتأخره عنها، لأن وجود الأجسام ضروري و وجود الجواهر الأفراد كسبي محتاج إلى إقامة البرهان، فالإستدلال^٥ على حدوث الأجسام لا يتوقف على وجود الجواهر الأفراد، لأننا لاستدلال على حدوثها من حيث هي مركبة منها، بل نستدل على حدوثها مطلقاً.

وأما الإستدلال على حدوث الجواهر، فإنه متوقف على كونها موجودة مع أن الدليل المذكور الدالّ على حدوث الأجسام^٦ هو بعينه دالّ على حدوث الجواهر على تقدير وجودها، فكان الاستدلال على حدوث الأجسام أولى من الإستدلال على حدوث الجواهر.

٢. عبارة "منها" لم تورد في الأصل.

١. في ب: النار.

٣. الأصل و الف: إليها، ب: إليهما: أي الجوهر والعرض.

٥. الأصل: و الاستدلال.

٤. ب: حديث

٦. ب: + و.

قوله دام ظلّه: «لنا على الحدوث وجهان، الأول إلى آخره».

أقول: إنّما قال: «لنا على الحدوث وجهان» مع كثرة الوجوه الدالّة على الحدوث، لأنّ المصنّف لم يذكر سوى الوجهين المذكورين في الكتاب و كلام الشارح متقيّد^١ بكلام المصنّف وكأنّه قال: لنا في هذا الكتاب على الحدوث وجهان، و أيضاً فإنّه إذا كان لنا على الحدوث وجوه كثيرة صدق أنّ لنا عليه وجهين^٢.

وتقرير الوجه الأول^٣ منهما أن يقال: إنّ كلّ جسم فهو مختصّ بجهةٍ و جهةٍ، و كلّما كان كذلك فهو حادث، ينتج^٤ كلّ جسم فهو حادث، أمّا الصغرى فضروريّة، إذ لولا كون كلّ جسم مختصّاً بجهةٍ مخصوصٍ و جهةٍ معيّنة لكان بعض الأجسام إمّا لا في جهة و مكان أصلاً، أو في [كلّ] جهة و مكان و هما محالان بالضرورة، و أمّا الكبرى فلأنّ اختصاصه بذلك المكان و تلك الجهة إمّا أن يكون لنفسه أو لغيره، و الأوّل باطل و إلّا لما تحرّك جسم عن مكانه و لا تغيّر جسم عن وضعه و هما باطلان بالحسّ و^٥ الثاني إمّا أن يكون ذلك الغير فاعلاً مختاراً أو موجباً، و الأوّل هو المطلوب، فإنّ الفرض من ثبوت حدوث العالم ليس إلّا إثبات ذات واجب الوجود تعالى و صفاته، فإذا ثبت بدونه حصل المطلوب، هكذا قال الشارح دام ظلّه تفسيراً لقول المصنّف و المختار قولنا.

وفيه نظر، فإنّ كون المخصّص للأجسام بأحيازها و جهاتها مختاراً^٦ لا يقتضي كونه واجب الوجود و لا يدلّ على شيء من صفات الواجب تعالى من كونه قادراً عالماً مريداً حتّى يلزم منه المطلوب و يمكن أن يكون مراده من قوله: «و المختار قولنا» لزوم الحدوث له، إذ يلزم^٧ من كون المخصّص للأجسام بأحيازها و جهاتها مختاراً كون الاختصاص الذي لا ينفكّ الأجسام عنه

١. الأصل: مقيد.

٢. ب: و جهان.

٣. الف: تقرير الوجوه و وجه الأول منها، بدل: تقرير الوجه الأول.

٤. ب: فينتج.

٥. النسختان: - أنّ.

٦. الأصل: - و.

٧. من النسختين.

٨. الأصل: لا يلزم.

٩. ب: مختار.

حادثاً^١ ويلزم^٢ منه حدوث الأجسام ضرورة حدوث ما لا ينفك عن الحوادث وذلك لما ثبت من أن كل أثر لمختار فهو حادث، لأنه لا يتحقق إلا بتوسط قصد وإرادة^٣ وهما إنما يتوجهان إلى معدوم، لا إلى موجود وإلا لزم تحصيل [٢٨ آ] الحاصل وهذا أحسن، لأنه^٤ يستدل على الحدوث لا على ثبوت فاعل مختار.

والثاني - وهو كون ذلك الغير موجباً - باطل، لأن ذلك الموجب إن كان واجباً^٥ لذاته استحالة عدمه ويلزم من استحالة عدمه استحالة عدم أثره، فيلزم ما ذكره من المحال وهو عدم انتقال الجسم عن^٦ مكانه و دوام وضعه وإن كان جائزاً افتقر إلى مؤثر، فإن كان مختاراً ثبت المطلوب وهو حدوث الأجسام لحدوث اختصاصها بأحيائها التي لا ينفك منه لكونه صادراً عن المختار وإن كان موجباً، فإن كان واجباً لزم المحال المذكور وهو عدم الانتقال و دوام الوضع وإن كان جائزاً افتقر إلى مؤثر آخر، إما مختاراً^٧ فيلزم المطلوب، أو موجب واجب فيلزم عدم الانتقال و دوام الوضع، أو موجب ممكن ويلزم التسلسل^٨ وهو محال وأيضاً أن كون ذلك الغير إن كان مجرداً تساوى أثره في الأجسام، فيستحيل أن يخصص البعض دون البعض بمكان دون مكان وإن كان مقارناً^٩ افتقر الجسم في انضافه به دون^{١٠} غيره من الأجسام إلى مخصص يعود الكلام في ذلك المخصص ويتسلسل وأنه محال.

قوله دام ظله: «وهذا دليل حسن أخذه المصنف من المثبتين إلا أن بعض مقدماته كانت فاسدة والمصنف أصلحه حتى صار هكذا».

أقول: المثبتون هم الذين يثبتون^{١١} الذات في العدم، يستدلون على حدوث الأجسام بأن كون الجسم متحيزاً يقتضي^{١٢} أن يكون في جهة من الجهات بالضرورة، وكونه في جهة من الجهات

٢. ب: لا، بدل: لأنه.

٤. الأصل: من.

٦. الأصل: المتسلسل.

٨. الأصل: بدون.

١٠. الأصل: ليقضي.

١. الأصل: ولا يلزم.

٣. ب: واجب.

٥. الأصل والف: مختاراً.

٧. الأصل: مقارناً.

٩. ب: يثبتون.

معلَّل بالمعنى المسئى كوناً^١، لاستحالة كونه معللاً بذات الجسم وإلا لما بقيت عند كونه في جهة أخرى ولا بالفاعل من غير توسط المعنى على ماسلف بيانه، فإذا^٢ كل جسم فهو غير منفك عن المعنى، وذلك المعنى حادث لعدمه، فإن كل جسم متحرك يصح أن يسكن وبالعكس والمعنى الموجب للحركة يضاد^٣ المعنى^٤ الموجب للسكون لتضاد معلولهما^٥ فتغايره^٦ وعدم^٧ السابق منهما^٨ بطريان اللاحق، فيتحقق الحدوث فيهما، أما السابق فلعدمه الدال على حدوثه، لاستحالة عدم القديم على ما يأتي وأما اللاحق فلكونه مسبوقاً بالغير، فقد ظهر صدق^٩ قولنا: كل جسم فهو غير منفك عن المعاني الحادثة وصدق أيضاً بالضرورة وكل ما لا ينفك عن المعاني الحادثة فهو حادث، ينتج كل جسم فهو حادث وهو المطلوب، فالمصنّف رحمه الله تعالى يمنع الصغرى، لأنّ الحصول في الحيز عنده لا يحتاج إلى المعنى، إذ لا وجود للمعنى الذي يشبثونه عنده على ما تقدّم بيانه، فلهذا حذفها ورتّب الدليل على ما مرّ تقريره.

و تقرير الوجه الثاني أن يقال: الأجسام لا يخلو عن الحوادث وكلما لا يخلو عن^{١٠} الحوادث فهو حادث، ينتج الأجسام حادثة وهذا هو الدليل المشهور عند المتكلمين وهو مبني على أربع دعاوى: إثبات الحوادث وامتناع خلّو الجسم عنها وجوب^{١١} سبق العدم^{١٢} على مجموعها وحدوث كل ما لا ينفك عن [٢٨ ب] مثل هذه.

ولقائل أن يقول: لأ حاجة إلى إثبات الحوادث، بل يكفي سبق العدم على مجموع الأمور التي لا تنفك الأجسام عنها، سواء تلك الأمور وجودية أو عدمية، فإن ما لا ينفك عن أمور عدمية أو بعضها وجودي وبعضها عدمي يكون العدم سابقاً على مجموعها يجب أن يكون حادثاً، نعم بيان حدوثها بما يأتي من صحّة العدم عليها يتوقّف على كونها ثبوتية.

٢. الأصل: إذن، ب: فإن.

٤. ب و الف: للمعنى.

٦. الف: فتغايره، ب: فتغايرا.

٨. الأصل: منها.

١٠. في الأصل: من.

١٢. ب: العزم.

١. ب: لونا.

٣. الف: ضاد.

٥. الأصل: معلولها.

٧. الف: تقدم.

٩. الأصل: من، بدل: صدق.

١١. ب: وجود.

واعلم أنَّ المقدَّمة الأولى تشتمل على الدعاوي الثلاث - أعنى إثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم عنها وجوب سبق العدم على مجموعها - والدعوى الرابعة هي الكبرى، أمَّا بيان الدعوى الأولى وهي إثبات الحوادث وهي التي عبَّرَ الشارح عنها بالمقدَّمة الأولى، «فلأنَّ الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون وبالعكس»، أي ينتقل من السكون إلى الحركة و«تبدل عليه إحدى الحالتين بالأخرى وكذا في الاجتماع والافتراق»، فإنَّ كلًّا منهما يتبدل بصاحبه «و لا يجوز أن يكون المرجع بهذه» الأمور - أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - إلى ذات الجسم لبقائه مع زوالها يتبدل كلُّ منهما بضدِّه وجوب مغايرة الباقي للزائل وأيضاً لو لم تكن مغايرة للجسم يلزم المطلوب، لأنَّا سنبين حدوثها، فإذا كانت عبارة عن ذات الجسم كان الجسم حادثاً ونحن إنَّما نسعى لذلك «و لا إلى العدم، أمَّا أولاً فلأنَّها محسوسة والعدم لا يكون محسوساً وأمَّا ثانياً، فلأنَّ الحركة مثلاً تبدل بالسكون وترتفع به وذلك يقتضي ثبوت أحدهما وإنَّما كان كان الآخر مثله^١ لتساويهما في الماهية» وهي الحصول في الحيث^٢ وافتراقهما بعوارض» وهي الزوال والثبات.

وإنَّما قلنا: إنَّ ذلك يقتضي كون أحدهما ثبوتاً فالمطلوب وإن كان عديمياً كان رافعه وجودياً، إذ رافع العدمي وجودي، فيلزم المطلوب.

وفي هذا نظراً، فإنَّا لانسلم أنَّ واقع العدمي وجودي، فإنَّ الأمور الإضافية عندهم أنَّها عدمية مع ارتفاع بعضها ببعض كارتفاع الموازنة بالمسامة وبالعكس وارتفاع المساواة بالرجحان.

قوله: «و أمَّا ثالثاً فلأنَّها ليست أعداماً مطلقة بالضرورة إلى آخره» إشارة إلى دليل ثالث على كون هذه الكمون وجودية.

تقريره أن يقال: لو لم تكن موجودة لكانت عدمية، فإنَّما أن تكون أعداماً مطلقة وهو محال بالضرورة، أو أعدام ملكات وهو محال وإلا لوجب أن تنصوّر^٢ ملكاتها سابقاً على تصوورها

١. ب: و إنَّما كان الآخر مثله، الف: إنَّما كان الآخر مثله.

٢. الأصل: ينصوّر، الف و ب: تنصوّر.

والتالي باطل قطعاً، فإننا لانعقل شيئاً تكون نسبته إليها نسبة الملكة إلى العدم.
 وفيه نظر، فإنه إنما يلزم أن نتصور ملكاتها، إن لو تصوّرنا كونها أعداماً، أما على تقدير عدم
 تصوّر كونها أعداماً فلا ولا يلزم من عدم تصوّرنا إياها أعداماً تصوّرنا إياها وجودات.
 قوله: «فإن قيل: هذا فرع على حصول الجوهر في المكان وهو فرع على المكان وليس هو
 بشئوتي إلى آخره» إشارة إلى اعتراضات واردة على الدليل المذكور.
 تقرير أولها أن يقال: قولكم الجسم ينتقل من الحركة إلى السكون وبالعكس فرع على
 حصول الجوهر في المكان [٢٩ آ] وهو ظاهر، لكن حصول الجوهر في المكان محال، لأنه
 ليس بشئوتي^١، إذ لو كان ثبوتياً لكان إما جوهرأ أو عرضأ والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله
 والملازمة ظاهرة وأما بطلان القسم الأول - أعني كونه جوهرأ - فلأنه إذا كان مجردأ استحال
 حلول الجوهر المقارن فيه، لأن المجرد يلزمه عدم قبول الإشارة الحسيّة وعدم الاختصاص
 بجهة والمقارن يلزمه ذلك - أعني قبول الإشارة الحسيّة والاختصاص بجهة - والجمع بينهما
 محال وإن كان مقارناً لزم من حلول الجوهر المتمكن فيه التداخل ضرورة شغل المتمكن
 للمكان بحيث يكون محاطاً^٢ به، فعلى تقدير كون المكان جوهرأ يلزم نفوذ المتمكن فيه وهو
 عين التداخل.

قوله: «وإن كان عرضأ لزم الدور»، لأن العرض مفتقر إلى الجوهر، فلو افتقر الجوهر إليه دار،
 ولأنه يلزم أن يكون كلّ منهما حالأ في الآخر وهو محال بالضرورة، «إذا لم يكن ثبوتياً
 استحال حصول الجوهر فيه، لأنه لا يعقل حصوله في المعدوم».

قوله: «سَلَمْنَا، لكن التبدّل لا يقتضي الثبوت»، هذا اعتراض على قوله: «إنّ هذه الأكوان أمور
 ثبوتية باعتبار تبدّلها» ووجه المنع والنقض بأنّه قد كان تعالى عالماً في الأزل بأنّ العالم
 سيوجد، ثمّ بعد وجوده تبدّل، أي العلم السابق بعلمه بالوجود^٣، ويستحيل أن يكون أحدهما
 ثبوتياً، لأنه يلزم من كون الأوّل ثبوتياً جواز عدم القديم الوجوديّ وإنّه محال ومن كون الثاني

٢. الف و ب: محافأ، الأصل: محتاطأ.

١. الف و ب: بشئوتي، الأصل: ثبوتي.

٣. الف و ب: تبدّل بعلمه بالوجود.

ثبوتياً قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال أيضاً ولأنه تعالى لم يكن فاعلاً، ثم صار فاعلاً مع استحالة كون الفاعلية و سلبها ثبوتيين أو أحدهما^١، أمّا الّا فاعلية^٢، فلأنّها محمولة على المعدومات لصدق قولنا: المعدوم ليس فاعلاً وكلّ محمول عل المعدوم معدوم بالضرورة و أمّا الفاعلية فلأنّها لو كانت ثابتة لزم التسلسل، لأنّها نسبة بين الفاعل والمفعول، فتكون^٣ مفتقرة^٤ إليهما^٥ [٢٩ ب] متأخرة عنهما، فتكون ممكنة وكلّ ممكن فله فاعلٌ، فثبتت بينه وبين مفعوله فاعلية أخرى وهكذا إلى غير النهاية.

«و الجواب عن الأوّل: لم لأيجوز أن يكون المكان جوهرًا، كما هو مذهب أفلاطون الحكيم إلى آخره»، أفلاطون يزعم أنّ المكان عبارة عن البعد القائم بذاته وهو جوهر خالٍ من المادّة وتقسيم الجوهر المقارن إلى مقاوم للداخل عليه ممانع له يجوز عليه الانتقال وهو الجسم والتداخل فيه محال وإلى جوهر غير مقاوم لما يدخل عليه من الأجسام ويستحيل عليه الانتقال، وهذا هو المكان وهو البعد ومداخلة الجوهر الممانع^٦ - أعني الجسم - لهذا الجوهر الغير الممانع جائزة وهي عبارة عن كون الجسم في المكان وعلى هذا لم لأيجوز أن يكون المكان جوهرًا هو هذا البعد ولا يلزم ما ذكرتموه من المحاذير.

قوله: «سَلَمْنَا، لكن لم لأيجوز أن يكون عرضاً هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»، هذا مذهب أرسطاطاليس وأتباعه، فإنّ السطح عندهم عرض ومن جملة أنواع الكمّ المتصل القارّ الذات.

قوله: والدور غير لازم، الألف واللام ههنا للعهد، أي والدور الذي ألزمتونا إتياء على تقدير كون المكان عرضاً غير لازم لنا، وإنّما يلزم إذا قلنا المكان مفتقر إلى متمكّنه ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: المكان مفتقر إلى غير المتمكّن، لأنّ المكان على هذا المذهب هو السطح

١. في الف زيادة "لزم" بعد أحدهما.

٢. في الف: الّا فاعلية، في ب و الأصل: الّا فاعلية.

٣. في الف: مفتقرة.

٤. في الف: إليهما.

٥. ب: الممانع.

الباطن من الجسم الحاوي و لا افتقار له إلى الجسم المحوى الذي هو المتمكن ولكن يلزم على هذا عدم تناهي الأجسام، أو كون بعضها - وهو المحيط بالكل - لأ في مكان، لكن الأول باطل عند المحققين وحينئذ لا يكون الدليل دالاً على حدوث مجموع الأجسام.

قوله: «و إذا لم يكن ثبوتياً لم يكن حصول الجوهر فيه حصوله في المعدوم، بمعنى أنه في العدم»، أي على تقدير أن لا يكون المكان ثبوتياً - أي أمراً موجوداً على التحقيق - لا يلزم أن يكون المتمكن حاصلاً في المعدوم، بمعنى أن يكون حاصلاً في العدم و يلزم أن يكون الموجود - وهو ذلك المتمكن - معدوماً، إذ الحاصل في العدم معدوم، بل إنما يلزم أن يكون حاصلاً في مكان وهو أمر عديمي، كما قال المتكلمون: إنه عبارة عن أبعاد مقدرة غير محققة، والمفهوم من المعدوم و العدمي أمر زائد على العدم.

قوله: «و عن الثاني: أن التبديل في الإضافات ذهني لا يقتضي التبديل في الذات و الصفات، هكذا قال بعض المتأخرين و ليس بجيد إلى آخره».

أجاب فخرالدين عن النقض المذكور بما ذكره الشارح دام ظلّه و هو الزايل و الطاري من الأمور الإضافية^٢ الذهنية، لأن الزايل تعلق علمه تعالى بأنه سيوجد و الطاري تعلق علمه تعالى بوجوده، و التعلق إضافي ذهني لا تحقق له خارجاً، و ذلك لا يقتضي التبديل في الذات و الصفات. قال بعض تلامذة فخرالدين في هذا الجواب نظراً، لأنهم لم يلزموا علينا التغير في الذات وإنما قالوا: تغيّر إحدى الحالتين بالأخرى لا يقتضي [٣٠ أ] كون إحداهما وجودية و ما ذكره الإمام لا يتوجه على هذه الدلالة، ثم قال: و الحق في الجواب أن نقول: نحن ندعي أن تبديل إحدى الحالتين بالأخرى يستدعي كون إحداهما وجودية، أو مشتملة على الأمر الوجودي و ما ذكره من الصور اشتملت الحالتان أو أحدهما فيها^٣ على الأمر الوجودي، أما الصورة الأولى، فلأن تعلق علمه بأن العالم سيوجد و تعلقه بأنه موجود مشتملان على العلم الوجودي و أما الفاعلية، أعني كون الفاعل فاعلاً، فلاّتها عبارة عن الفعل مع قيد آخر و هو نسبته إليه و الفعل

٢. الأصل: الإضافية و الذهنية.

١. الأصل: و هي، في الف و ب: ذهني.

٣. الف: منها، الأصل و ب: فيها.

وجودي.

قال بعض شارحي المحصل من المتأخرين: أن هذا المعترض غفل عن مراد الإمام، لأن الإمام أشار بذلك إلى تخصيص تلك المقدمة بالذات والصفات، فكأنه قال: نحن ندعي أن تبدل إحدى الحالتين بالأخرى وتبدل إحدى الصفتين بالأخرى^١ يوجب كون إحداهما وجودية و ما ذكرتموه من النقوض^٢ ليس فيه تبدل ذات بأخرى ولا صفة بأخرى، بل يدل على تبدل إضافة بأخرى وتبدل إضافة بأخرى لا يستلزم تبدل ذات بأخرى ولا تبدل بأخرى، فلا يكون ذلك نقضاً علينا.

واعترض الشارح دام ظله أيضاً بأن التبدل قد وجد في الإضافات، فإن كان مقتضياً لثبوت المتبدل فيه^٣ لزم ثبوتها وهو محال^٤ وإن لم يقتض^٥ الثبوت توجه النقض لوجود علّة الثبوت، أعني التبدل مع عدم الحكم وهو الثبوت.

قوله: «و الصواب أن يقال إلى آخره»، أي الصواب أن لانعم الدعوى، بل نقول: كل تبدل هو مستلزم للثبوت، أو ماهية التبدل المطلقة تستلزم الثبوت حتى يلزمنا الثبوت في كل صورة من صور التبدل ويرد علينا النقض بوجود التبدل في صورة ما منفكاً عن الثبوت، بل نخصص^٦ الدعوى ونقول: المدعى^٧ أن التبدل الواقع في شيئين يستحيل خلوّ الماهية، أعني معروضة ذينك الشيئين عنهما من حيث هما هما، أي مع قطع النظر عن جميع ما غايرهما يقتضي ثبوت أحد ذينك الشيئين وحينئذ يندفع النقض بما ذكر من صور التبدل في الإضافات.

قوله: «ولو منع التبدل في العلم وانتفاء الفاعلية كان وجهاً»، أي لو منع التبدل في العلم بأن العالم سيوجد بالعلم بأنه موجود وقيل: إنهما علم واحد، كما هو مذهب أبي هاشم، فإنه ذهب إلى أن العلم بأن الشيء سيوجد، هو بعينه علم بوجوده إذا وجد ومنع أيضاً من انتفاء الفاعلية، إن أريد بها كون الفاعل بحيث يصدر عنه الفعل، فإنها بهذا المعنى نفس الفاعل الثبوتي، كان ذلك

١. الأصل: التعميض، الف: النقوض، ب: النقوض.

٢. الأصل: منه، الف و ب: فيه.

٣. الأصل: لم يقتض.

٤. الأصل: المدعى.

٥. الأصل: تخصص.

المنع وجهاً وأما الفاعلية الإضافية وهي النسبة الحاصلة بين الفاعل والمفعول، فإنها مغايرة لكلّ منهما ومتأخرة عنهما ولا يحصل إلّا في العقل وكذا سلبها.

وقوله: «على ما سيأتي البحث فيه» [٣٠ ب] إنّما يريد العلم لأ الفاعلية، إذ ليس فيما يأتي بحث عن الفاعلية هل هي ثبوتية أم لا.

قوله: «وبهذا الدليل يظهر كون كلّ فرد من أفراد الحركات وغيرها حادثة، إذ تبدّلها يقتضي انعدامها والتقديم لا يعدم».

وفي هذا الكلام نظر، أمّا أولاً، فلأنّ حدوث كلّ فرد من أفراد الحركات أمرٌ ظاهرٌ متفق عليه ومعلوم من غير احتياج إلى هذا الدليل وقوله: «وغيرها» إن أراد به كلّما غاير الحركات كان ظاهر الاستحالة، إذ لا يدلّ هذا الدليل على حدوث الجواهر المجردة والأعراض القائمة بها عند مثبتتها ولأ على ما ثبت قدمه كواجب الوجود تعالى وصفاته، وإن أراد أمراً^١ مخصوصاً وجب بيانه، وأيضاً فهذا الدليل ليس فيه دلالة على حدوث السكون مطلقاً، بل إنّما يدلّ على حدوث السكون الطاري على الحركة، أو^٢ الذي يرتفع بطريان سكون آخر إن جعلنا الأكوان غير باقية، مع أنّه يلزم على هذا القول حدوثها أجمع بأشخاصها لعدمها، ولم يثبت بهذا الدليل كون كلّ سكون مسبقاً بمثله، أو بحركة، أو ملحقاً بأحدهما، ومن المحتمل أن يكون بعض الأجسام ساكنة دائماً، فإنّه كما وجد في الأجسام ما هو متحرك دائماً كالأفلاك يمكن أن يوجد ما هو ساكن دائماً ولا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل غير الدليل المذكور، وأيضاً فالمراد بهذا الدليل في قوله دام ظلّه: «وبهذا الدليل يظهر كون كلّ فرد من أفراد الحركات وغيره حادثاً» إن كان هو الدليل المشتمل على الدعاوي الأربع التي هو في بيانها لم يجز، لأنّ الظاهر بالدليل لا بدّ وأن يكون متأخراً عنه وحدث كلّ فرد من أفراد الحركات والسكونات من إحدى مقدمات هذا الدليل وهي متقدمة عليه، فلو ظهرت به دار وإن أراد به ما ذكره دليلاً على كون الأكوان ثبوتية من أنّ الحركة تبدّل بالسكون وترتفع به وذلك يقتضي ثبوت أحدهما لم يكن عاماً، أي شاملاً لحدث كلّ سكون، فإنّه ليس من المعلوم أنّ كلّ حركة ترتفع بسكون وكلّ سكون يرتفع

بحركة حتى يلزم حدوث الحركة إما لعدمها، أو لكونها مسبقة بالسكون والسكون إما لعدمه، أو لكونه مسبوقاً بحركة، نعم ذلك معلوم في بعض جزئيات الأجسام المدركة بالحس بالمشاهدة وذلك يدل على أن تلك الحركة المحسوسة والسكون الواقع لها والمرتع بها مُخَدَّنَانِ.

والظاهر أن مراده بقوله: «وغيرها» ما له أفراد يتبدل بعضها ببعض كالزمان والأوضاع، فإن تبدل تلك الأفراد بعضها ببعض يدل على حدوثها، أما الزائلة فلمعدها، إذ القديم لا يعدم على ما يأتي وأما الطارئة فلكونها مسبقة بغيرها.

قوله: «والقديم لا يعدم، لأنه إما أن يكون واجب الوجود لذاته، فيستحيل عدمه وإما ممكن الوجود لذاته، فيستند إلى فاعل إلى آخره»، القديم لا يصح عدمه، لأن ذلك القديم [٣١ آ] إن كان واجب الوجود لذاته استحالة عدمه لذاته، إذ لو جاز عدمه لكان ممكناً لا واجباً وهذا خلف وإن كان ممكن الوجود افتقر في وجوده إلى علّة واجبة الوجود، إما بواسطة ممكن آخر، أو لأبواسطة، لاستحالة الدور والتسلسل.

وتلك العلّة الواجبة إما أن تؤثر في ذلك القديم على سبيل الاختيار، أو على سبيل الإيجاب والأول محال، لأن فعل المختار يجب أن يكون محدثاً، لأنه مسبوق بالقصد والإرادة وهما إنما يتوجهان إلى معدوم، إذ لو توجها إلى إيجاد موجود لزم تحصيل الحاصل وإنه محال بالضرورة، فيتمين الثاني وهو كون تلك العلّة الواجبة مؤثرة في ذلك القديم على سبيل الإيجاب وحينئذ يجب دوام ذلك القديم لوجوب دوام علّته ويستحيل عدمه، لاستحالة عدم علّته.

قوله: «ولا يتم: يمنع استحالة عدم القديم، لأن الله تعالى كان قادراً على إيجاد زيد ابتداءً إلى آخره»، هذا إيراد على هذا الدليل وذلك أن يقول: الله تعالى قادر أولاً على إيجاد زيد ابتداءً، ثم لما أوجد زالت تلك القدرة الأزلية، لاستحالة إيجاده ابتداءً مرة أخرى وأيضاً كان عالماً في الأزل بأن العام سيوجد، ثم لما وجد العالم تبدل ذلك العلم بعلمه بالوجود، إذ لو بقي العلم الأول لزم الجهل عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فقد تحقق عدم القدرة القديمة والعلم القديم وهو يناقض ما ادّعيتموه.

قوله: «لأنّا نقول» إشارة إلى جواب هذه المعارضة وهو أن يقال: لانسلم أن القدرة الأزلية والعلم الأزلي زائل، بل الزائل تعلّقها بالمقدور والمعلوم المخصوصين وهو لا يوجب زوال القدرة والعلم بأنفسهما وذلك التعلّق أمر إضافي لاحتقّق له في الخارج.

قوله: «أما المقدّمة الثانية وهي أن الجسم لأينفك عنها إلى آخره» هذه هي^١ الدعوى الثانية وهي عدم انفكاك الجسم عن هذه الأكوان وهي قريبة من البيّن بنفسه - أي المستغني عن إقامة البرهان عليه - لأنّ الجسم لا بدّ وأن يكون في مكان، فإن كان لأبنأ^٢ فيه كان ساكناً وإلا كان متحرّكاً ولا واسطة بينهما^٣.

قوله: «لا يقال: الجسم أوّل ما خلقه الله تعالى إلى آخره»، هذا إيراد على دعوى الحصر وهو أن يقال: الجسم أوّل ما خلقه الله تعالى في مكانه ليس متحرّكاً ولا ساكناً على ما فترتم به الحركة والسكون، فبطل الحصر وحينئذ يتحقّق خلوّ الجسم عن الحركة والسكون وانفكاكه عنهما.

قوله: «لأنّا نقول»، هذا جواب الإيراد وهو أن يقال: نحن إنّما نبحث عن الجسم الباقي والحصر حينئذٍ ضروري، لأنّه كونه في مكانه^٤ إن كان معاقباً لكون آخر في ذلك المكان بعينه كان ساكناً وإلا كان متحرّكاً والنقض بالجسم الحادث مدفوع، إذ ليس الكلام فيه.

سلمنا، لكن [٣١ ب] هذا المنع^٥ يبطل كلام الخصم، لأنّه يمنع من حدوث الجسم ويُدعى قدمه، فإذا اعترف بأنّ لوجود الجسم أولاً^٦، فقد اعترف بحدوثه وصار مساعداً لنا.

قوله: «و أما المقدّمة الثالثة وهي الطامّة العظمى، فقد استدلّ المتكلّمون عليها بوجوه إلى آخره» يريد بالمقدّمة الثالثة الدعوى الثالثة من الدعاوي الأربع، فإنّه دام ظلّه عبّر عنها بالمقدّمات والدعوى الثالثة هي سبق العدم على مجموعها - أي مجموع الحوادث - وقد استدلّ

٢. ب: لاينا.

١. الأصل: أي، بدل: هي.

٤. ب: الخصم.

٣. الأصل: فيهما.

٦. ب: بالمنع.

٥. ب: مكان.

٧. الف: أولاً.

المتكلمون عليها بوجوه:

أولها: أن كل واحد من الحركات حادث، فيكون المجموع حادثاً وهذا وجه نقله المحقق رحمه الله عن أوائل^١ المتكلمين، ثم قال: اعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد وهو وارد على الدليل المذكور، إذ هو مطالبه ببيان الملازمة بين حدوث الأفراد و حدوث المجموع، إذ لا يجب اتحاد الآحاد والمجموع في الأحكام، فإنه يصدق على كل واحد من الآحاد أنه جزء من المجموع ومقدم عليه ولا يصدق على المجموع شيء من ذلك، لاستحالة كونه جزءاً من نفسه ومقدماً على نفسه.

الثاني: أن تلك الحركات تقبل الزيادة والنقصان بأن يزداد عليها شيء أو ينقص منها شيء وغير المتناهي لا يقبل شيئاً منهما^٢ فهي متناهية، فلها بداية، فالكل حادث. قوله: «اعترض عليهم بالنقض في المقدمة الأولى^٣ بمعلومات الله تعالى ومقدورات»، أي اعترض على المتكلمين بالنقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته وأنهما جملتان غير متناهيتين مع قبولهما الزيادة والنقصان، فإن المعلومات أكثر من المقدورات لشمول العلم الواجب والممكن والممتنع واختصاص القدرة بالممكن.

واعلم أن هذا النقض للمقدمة الثانية وهي قوله: «وما لا يتناهي ليس كذلك»، أي ليس قابلاً للزيادة والنقصان وليس ذلك نقضاً للمقدمة الأولى وهي قولنا: «إنها تزيد أو تنقص» كما ذكره الشارح دام ظلّه.

الثالث: برهان التطبيق وهو أن نأخذ الحوادث المبتدئة من الآن إلى الأزل جملةً ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملةً أخرى، ثم نطبق إحدیهما على الأخرى في التوهم من مبدئ واحد بأن يجعل المبدآن واحداً وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقان^٤، فلا بد وأن تتقطع الناقصة قبل الزائدة، إذ لو استمرتاً معاً لتساوتا^٥ وكان وجود ما به ازدادت الجملة الأولى على الثانية وهو

١. الأصل: الأوائل. منها، الف و ب: منهما.

٢. في النسخ الثلاث: متطابقين.

٣. انوار: المقدمة الثانية.

٥. الأصل: تساويا، الف: لتساوتا، ب: لتساويا.

الحوادث من الآن إلى زمان الطوفان كعدمه وإنه محال وإذا انقطعت الناقصة قبل الزائدة تاهتا معاً، أما الناقصة فلا تقطعها وأما الزائدة فلكونها زائدة عليها بمقدار متناهٍ والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يكون متناهياً.

قوله: «فيظهر التفاوت في المبدأ»، أي في جانب^١ الماضي الذي منه ابتداء وجود الحوادث. قوله: «لاتحاد الطرفين عندنا فرضاً»، أي لاتحاد طرفي الجملتين المتطابقتين عندنا [٣٢] فرضاً وهو مبدأهما المفروض وإن كان طرف إحداهما - أعني مبدأها - هو الآن و طرف الأخرى - أعني مبدأها - هو زمان الطوفان، لأننا فرضنا تطابقهما ومعناه أن نأخذ الحادث الآن في مقابلة الحادث في زمان الطوفان وما قبله في مقابلة ما قبل الآن وهكذا وهذا المبدأ في الجملتين باعتبار التطبيق وأما باعتبار الوجود فهما نهايتان لهما.

قوله: «اعترض عليهم بأن التطبيق هنا إلى آخره»، هذا إشارة إلى اعتراض ذكره المحقق رحمه الله وغراه إلى الخصم وصورة كلامه ههنا^٢ أن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك يكون شرط ارتسام المتطابقين فيه - أي في الوهم - وغير المتناهي لا يرسم في الوهم ومن اليقين أنهما لا يحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهم التطبيق فيهما في الوجود، فإذا^٣ هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وأيضاً الزيادة والنقصان إنما فرض في الطرف المتناهي، لا في طرف الذي وقع النزاع في تاهيه، فهو غير مؤثر فيه.

قوله: «ثم احتج على^٤ هذا المطلوب بأن كل حادث إلى آخره»، لما ذكر المحقق رحمه الله ما احتج به المتكلمون على امتناع وجود حوادث لأول لها في جانب الماضي وما أورده الخصم عليهم ذكر ما هو الحق عنده في ذلك وصورة كلامه في هذا الموضع هذه:

«إن كل حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده لاحقاً بما قبله والاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث

١. الأصل: الجانب. ٢. الف و ب: ههنا، الاصل: هنا.

٣. الأصل: فإذا، الف و ب: فإذا.

٤. كلمة "على" لم ترد في الأصل، بل في نسختي الف و ب.

هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللاحق المتباينتان^١ بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يكون السوابق أكثر من اللاحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه، فإذا^٢ اللاحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناهٍ فتكون متناهية ولما تبين^٣ امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي وتبين^٤ فيما مر امتناع حوادث لها أول تنتهي إليه وهو سكون أزلي، فقد يتبين امتناع وجود ما لا تخلو الأجسام عنه^٥ في الأزل ويتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل، فإذا^٦ قد تم الدليل مع سقوط ما اعترض به عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور، فهذا ما عندي فيه»، انتهى كلامه.

قوله: «و اعلم أن الاعتراض الأول غير صواب إلى آخره» يريد الاعتراض على الدليل الأول على سبق عدم على مجموع الحوادث وهو أن كل واحد من تلك الأفراد حادث، فالمجموع كذلك حادث والاعتراض عليه بأن حكم الكل قد يخالف حكم الأفراد، فلا يلزم حينئذٍ من صدق الحدوث على فرد^٦ صدقه على المجموع.

قال الشارح دام ظلّه: «هذا غير صواب»، لأن حكم الأفراد وإن كان [٣٢ ب] قد يخالف حكم الجملة، لكن لا يجب مخالفة حكم الأفراد لحكم الجملة، بمعنى أنهما لا يتفقان في حكم ما، بل قد تتفق أحكامهما وهو ظاهر، كما أن جزء الجوهر وكلّه متساويان في الجوهرية وجزء الجزء وكلّه متساويان في الجزئية وهذا الحكم - أعني الحدوث - مما ادّعى المتكلمون وجوب موافقة الكل للجزء فيه وذلك لأن الكل قد يراد به الكل النوعي، أعني الحقيقة الكلية الصادقة على كل واحد من أفرادها وقد يراد به الكل المجموعي وهو عبارة عن مجموع تلك الأفراد وقد يراد به كل واحد واحد^٧ من أفرادها وقد يراد به الكل المجموعي وهو عبارة عن مجموع

١. هكذا في الف و ب، في الأصل: المتنديان.

٢. الأصل: فإذا، الف وب: فإذا.

٣. الف وب: تبين، الأصل: بين.

٤. فقد وردت في النسخ الثلاث هذه العبارة: وجود ما لا يخلو الأجسام عنها.

٥. ب: على كل فرد.

٦. في نسخة الف: ما تكررت كلمة "واحد".

تلك الأفراد وقد يُراد به كلّ واحدٍ واحدٍ^١ من تلك الأفراد والثالث^٢ غير مراد^٣ هنا للاتفاق على حدوثه، إذ هو المدعى استلزام حدوث الكلّ، فبقي أحد الأولين - أعني الكلّ النوعي و الكلّ المجموعي - و حدوث كلّ فردٍ فردٍ استلزم لحدوث كلّ واحدٍ منهما، أمّا النوعي فلأنّه لا يكون موجوداً في الخارج إلّا في أشخاصه ويستحيل انفكاكه عن شخصٍ ما، فلو تحقّق وجوده أزلاً لزم تحقّق شخص حادث أزلاً وهذا خلفٌ و أمّا المجموعي فظاهر، لأنّه متأخّر عن كلّ فرد من أفراد الحادثة ضرورة تأخّر الكلّ عن جزئه و المتأخّر عن الحادث أولى بالحدوث.

قوله: «و أمّا الاعتراض الثاني فقد أجاب المتكلّمون عنه بالفرق إلى آخره» يريده الاعتراض الثاني على الدليل الثاني على حدوث المجموع و هو النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فإنّهما جملتان غير متناهيتين مع تطرّف الزيادة و النقصان إليهما ضرورة زيادة المعلومات على المقدورات و نقصان المقدورات عن المعلومات.

قد أجاب المتكلّمون عنه بالمنع من عدم تناهيهما على سبيل التحقيق، فإنّهما ليستا أمور ثابتة غير متناهية، لاستحالة دخول ما لأيتناهي في الوجود عندهم، بل المراد بعدم التناهي فيهما أنّه تعالى لا يوجد فعلاً إلّا و هو قادرٌ على إيجاد غيره و عالم به^٤.

قوله: «و عن الثالث أنّ الحكم بالتطبيق ليس هو الوهم، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لأتتناهي».

أقول: هذا جواب اعتراض المحقق على الدليل الثالث على حدوث المجموع و هو برهان التطبيق، و تقريره أن يقال: لا يلزم من توقّف هذا البرهان على حصول ما لا يحصل، لا في الوهم و لا في الوجود توقّفه على حصول ما لا يحصل أصلاً، لجواز حصوله في العقل و هو الواقع، لأنّ الحاكم بهذا التطبيق ليس هو الوهم حتّى يستدعي ارتسام الأمور المتطابقة فيه، بل العقل الذي يعقل الأمور التي لأتتناهي.

قوله: «ثمّ ما أدري كيف منع من التطبيق الذي هو عبارة عن مقابلة كلّ جزءٍ بنظيره

٢. أي التعريف الثالث للكلّ.

٤. في الف: وعالم وعالم به.

١. في نسخة الف: ما تكررت كلمة "واحد".

٣. كلمة "مراد" محذوفة في الأصل.

ومناسبته، مع أن مبنى برهانه على ذلك، إذ اعتبار السابقة ولاحقية لكل جزء من أجزاء الجملة التي لا تنهاى إنما هو بالقياس إلى جزء آخر قبله أو بعده و ذلك يتوقف على استحضار الجميع، فإن اسندتموه إلى العقل فلم لا نقول بمثله» في الحوادث أنفسها.

تسبب الشارح دام ظلّه [٣٣ آ] من منع المحقق التطبيق بين الجملتين، أعني الحوادث المبتدئة من الآن إلى الأزل و من زمان الطوفان إلى الأزل و تجويزه التطبيق بين السوابق واللاحق مع تساويهما في الاحتياج إلى الارتسام في الفعل، أو في قوة من قواه.

قوله: «لأنّ الحاكم لهذا التطبيق ليس هو الوهم، بل العقل^١ الذي يعقل الأمور التي لا تنهاى» فيه نظر، لأنّ إدراك العقل لما لا ينهاى إن كان المراد به الإدراك التفصيلي كان ظاهر الاستحالة وإن كان المراد به أن يعقله لا ينقطع، بمعنى أنّه لا يعقل أمراً^٢ إلّا و يمكن أن يعقل^٣ غيره، فهو مسلم، لكن ذلك لا يكفي في الحكم بالتطابق.

و قوله: «الزيادة و النقصان إنما فرضا^٤ في الطرف المتناهي مسلم، لكن بعد التفاوت بينهما فرضا^٥ في هذا الطرف، أعني المتناهي بفرض تطابقهما، فيصير التفاوت من الجانب الآخر الذي وقع النزاع في تناهيه.

[برهان التطبيق في بيان تناهي الأجسام]

قوله: «ثمّ إنّ هذا البرهان استعمله الأوائل في تناهي الأجسام إلى آخره».

هذا البرهان - يعنى برهان التطبيق - استعمله الأوائل من الحكماء في بيان تناهي الأجسام في مقاديرها و ذلك ممّا يقوى كونه دليلاً صحيحاً عندهم، فكيف يعمنون منه ههنا و الفرق بين التطبيق هنا و بين التطبيق في الحوادث بأن الأجسام أمور وجودية لا يتوقف التطبيق فيها على استحضارها في الوهم، بل هي مطابقة في الوجود، والحوادث ليست كذلك، كما تقدّم بطلانه، لأنّه لأبد من اعتبار عقلي أو وهمي يحكم بالتطبيق في تلك الأمور الوجودية، أي لا يكفي وجود

١. الأصل: الفعل، الف و ب: العقل.

٢. الأصل: لا يعقل.

٣. الأصل: فرضا، الف: فرضنا، ب: فرضنا.

ما يقع التطبيق فيه، بل لأيدّ مع ذلك من اعتبار العقل أو الوهم بحيث يحكم بالتطبيق بين تلك الأمور الوجودية.

وفي عبارة الشارح دام ظلّه هنا نظراً، لأنّه أضاف الحكم إلى اعتبار العقل والوهم ومن المعلوم أنّ الاعتبار العقلي والوهمي لا يكون حاكماً وإنّما يحكم العقل أو الوهم.

[المسألة الثانية: في إبطال التسلسل]

قال المصنّف: «و بطلان التسلسل بفرض نقصان جملة^١، فإمّا أن لا يؤثّر، أو يؤثّر وكلاهما محال^٢ ولأنّ ما لا يتناهى لا ينقضي بالأفراد ولأنّ حركات بعض الأفلاك أكثر من بعض وقبول التفاوت في مثل هذا محالّ ومعلومات القديم ومقدوراته ليست أعداداً متحقّقة لانهاية لها، بل المعلوم الصلاحيّة».

قال الشارح دام ظلّه: «لما كان الدليل الذي ذكرناه مبنياً على وجوب النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها^٣، ذكر ما يبطل التسلسل ليتّيم الدليل إلى آخره».

أقول: لما بيّن المصنّف أنّ الأجسام لا تدخل من الحوادث وأنّ ما لا يدخل من الحوادث حادث، استشعر أن يُورد عليه أنّ الحوادث التي لا يدخل الجسم عنها إنّما يلزم من عدم انفكاكها عن الجسم حدوثه^٤، إن لو كانت معيّنة متناهية، أمّا إذا كانت مطلقة فلا، لاحتمال أن يتوارد الجسم على حوادث لانهاية لها بأن يكون قبل كلّ حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية، فأراد إبطال هذا الاحتمال وهو المعبر عنه بالتسلسل واستدلّ عليه بوجوه ثلاثة:

تقرير أوّلها: أن يقال: لو كانت الحوادث متسلسلة [٣٣ ب] إلى غير النهاية، لكنّا إذا نقصنا

١. في النسخ كلّها: حملة.

٢. في نسخة الباقوت: محالان، انظر: الباقوت في علم الكلام، ص ٣٣، والأفصح ما أثبتناه في المتن، لأنّ كلمة «كلا» لفظه مفردٌ ومعناه مثنىٌ وإذا عاد عليه ضمير جاز مراعاة لفظه في الأفراد نحو «كلنا الجنّين أنت أكلها» و«زبدٌ وعمروٌ كلاهما قائمٌ» وهو الأفصح وجاز مراعاة معناه، «كلاهما قاما» وهو قليل. انظر: المنجد في اللغة،

٣. الأصل: تسلسلها.

مادّتي: كلا وكلتا.

٤. الأصل: حدوثها.

منه جملة متناهية كالحوادث في هذه السنة مثلاً، فإما أن لا يؤثر هذا النقصان فيها بمعنى أنها تبقى كما كانت قبل انتقاص هذه الجملة منها، أو يؤثر بمعنى أنها تصير أقل مما كانت قبل هذه الجملة منها و التالي بقسميه باطل وكذا المقدم، أما الملازمة فظاهرة.

أما بطلان القسم الأول فلائنه يلزم أن يكون وجود هذه الجملة المأخوذة، أعني الحوادث في السنة المفروضة بمثابة عدمها و أنه محال و لأننا نعلم بالضرورة أن الكل أكثر من الجزء و الباقي بعد النقصان جزء من الجملة قبله.

و أما الثاني فلائنه يلزم تطرؤ الزيادة و النقصان إلى الجملة، فلا تكون غير متناهية، لاستحالة قبول ما لا يتناهى لواحد منهما مع أننا فرضناهما غير متناهية، هذا خلف.

و تقرير ثانيها: أن يقال: لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان وجود الحوادث في هذا اليوم موقوفاً على انتقضائها بالأفراد، أي فرداً بعد فرد و التالي باطل، فالمقدم مثله و بيان الملازمة ظاهر، و أما بيان بطلان التالي فلأن وجوده حينئذ يكون محالاً ضرورة كون انقضاء ما لا يتناهى بالأفراد محالاً و الموقوف على المحال محال بالضرورة، مع أنه موجود، هذا خلف. و تقرير ثالثها: أن حركات الأفلاك عند الخصم أكثر من بعض، فإن فلك القمر يتحرك في كل ثمانية وعشرين يوماً مرة و فلك الشمس يتحرك في كل سنة مرة و فلك زحل في كل ستة و ثلاثين سنة مرة و متى كانت كذلك كانت كلها متناهية ضرورة اختصاص قبول التفاوت بالزيادة و النقصان بالمتناهي و امتناع تطرؤة إلى غير النهاية.

فإن قيل: ينتقض ما ذكرتموه بمعلومات القديم و مقدوراته، فإنها عندكم غير متناهية مع كون المعلومات أكثر من المقدورات على ما تقدم بيانه.

قلت: معلوماته تعالى و مقدوراته ليست أعداداً متحققة غير متناهية بالفعل، بل معنى قولنا: أنها غير متناهية أنها لا تنقطع ولا تقف عند حد، بل ما يوجد من مقدوراته^٢ إلا و قدرته تعالى صالحة لإيجاد آخر و لا يتعلق^٣ علمه تعالى بمعلوم إلا و صلح علمه للتعلق بمعلوم آخر.

١. في الأصل: في كل ثلاثين.

٢. الف: مقدور.

٣. في النسخ: لا يتعلق.

وقول الشارح دام ظلّه: «لما كان الدليل الذي ذكرناه مبنياً على وجوب النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها، ذكر ما يبطل التسلسل، ليتمّ الدليل»، فيه نظر، إذ كان ينبغي أن نقول بدل قوله: «ذكرناه» ذكره المصنّف، لأنّ المصنّف رحمه الله اقتصر على بيان امتناع التسلسل في الحوادث بمعنى أنّه لا يجوز أن يكون قبل كلّ حادثٍ حادثٌ إلى غير النهاية حتّى يتمّ الدليل على حدوث الأجسام.

وأما الدليل الذي ذكره الشارح دام ظلّه وهو مبنّى على الدعاوي الأربع، فلا حاجة إلى بطلان التسلسل بعد بيان صدق كلّ واحدةٍ من الدعاوي المذكورة، لأنّ إحدى تلك الدعاوي سبق العدم على مجموع تلك الحوادث التي لا ينفكّ الجسم عنها ومع ثبوت هذه المقدّمة لاحتجاج إلى بطلان [٣٤ آ] التسلسل مرة أخرى ويمكن الاعتذار بأنّ ما ذكره المصنّف ذكره الشارح أيضاً وإن كان على سبيل النقل عنه، فجاز إضافة ذكره إليه.

قوله: «اعلم أنّ التسلسل عبارة عن تتالي أمور بينها ارتباط لا إلى النهاية» والأوّل من الحكماء اشترطوا في استحالته أمرين:
أحدهما: وجود تلك الأمور دفعة واحدة.

وثانيهما: الترتيب بينها إمّا الطبيعي كالعلل والمعلولات، أو الوضعي كالأبعاد، فالتسلسل في الحركات المرتبة جائز عندهم لفقد الشرط الأوّل وهو اجتماعها في الوجود دفعة واحدة وفي النفوس الناطقة أيضاً جائز، لأنّها وإن حصل فيها الشرط، أعني اجتماعها في الوجود دفعة واحدة، إلّا أنّه فقد عنها الشرط الثاني وهو الترتيب الطبيعي والوضعي.

والمصنّف رحمه الله استدلّ على إبطاله مطلقاً، سواء جمع الشرطين المذكورين، أو فقدا، أو أحدهما عنه وبالجملّة بيّن استحالة وجود ما لا يتناهى بما ذكرناه من الأدلّة.

قوله: «والمصنّف استدلّ على إبطاله»، يعني التسلسل «مطلقاً بوجوده» أحدها برهان التطبيق» فيه نظر، لأنّ المصنّف لم يتعرّض لبرهان التطبيق وليس في كلامه ما يدلّ عليه وشرح كلامه هنا، كما بيّناه من قبل.

قوله: «وكلاهما محال» إشارة إلى التأثير وعدمه، أمّا التأثير فلاّ أنّه ملزوم للتناهي. إذ قبول

الجملة للنقصان والزيادة دليل على تناهيا وتناهي ما فُرِضَ غير متناوٍ محالٍّ وأما عدم التأثير بالضرورة قاضية باستحالة كون الشيء مع غيره كهولاء مع غيره.

قوله: «و الدليل على إبطال التسلسل على طريقه الأوائل أن تلك الأمور ممكنة بالضرورة، فلا بد لها من مؤثر ليس ذات المجموع وإلا كان الشيء مؤثراً في نفسه^١ ولا كل واحد، لأنه لا يجب [به]^٢ الجملة ولا البعض لذلك أيضاً ولأنه لا يؤثر في نفسه ولا في علله، فلا بد من شيء خارج عن الممكنات والخارج عن الممكنات من الموجودات هو واجب الوجود^٣ وهو المطلوب»، هذا دليل الحكماء على استحالة تسلسل العلل والمعلولات وليس فيه دلالة على استحالة تسلسل الحوادث.

و تقريره لو يقال: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم أحد محالين وهو إما انقطاع التسلسل وانتهاء تلك الممكنات إلى علة غير ممكنة، أو تأثير الشيء في نفسه والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، أما الملازمة فلأن مجموع تلك الأمور الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية مفتقرة إلى كل واحد من أفرادها بالضرورة وكل واحد من أفرادها مغاير له وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن، فالمجموع ممكن وكل ممكن لا بد له من مؤثر، فإما أن يكون نفس ذلك المجموع، أو غيره والأول هو المحال الثاني الذي ادعينا لزومه والثاني إما أن يكون ذلك الغير داخلاً في المجموع، أو خارجاً عنه والأول باطل، لأن الداخل إن كان مجموع الأجزاء كان عبارة عن المجموع المفروض، فتأثيره فيه هو تأثير الشيء في نفسه وهو أحد المحالين المدعى لزومهما وإن كان كل واحد واحد [٣٤ ب] بمعنى أن يكون كل واحد واحد علة تامة للمجموع على حدته كان محالاً، إذ لا يجب [به]^٤ الجملة بالضرورة ولأنه يكون مؤثراً في نفسه ويلزم اجتماع العلل الكثيرة التامة على المعلول الواحد وإن كان بعض أجزائه كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه ضرورة كون المؤثر مطلقاً في المجموع يكون مؤثراً في كل واحد من أجزائه وهو جزء المجموع، فيكون مؤثراً في نفسه ولأنه لا يجب به الجملة بالضرورة، أو خارجاً عن

١. ب: نفسين، الأصل و الف: نفسه.

٢. ب: نفسين، الأصل و الف: نفسه.

٣. الأصل: الواجب الوجود، الف و ب: الواجب.

٤. ب: يجب.

٥. "به" مفقودة في الأصل.

المجموع، فلا يكون ممكناً، بل واجباً ضرورة كون الخارج عن الممكنات كلها من الموجودات يتعيّن كونه واجباً وهو اللازم عن^١ الأول وأما استحالة كلّ واحد من قسمي التالي فبيّن بنفسه. قوله: «وللتطبيق»^٢ إشارة إلى دليل ثانٍ على استحالة التسلسل في العلل والمعلولات وتقريره: أن نأخذ من تلك الجملة الغير المتناهية قطعة، ثم نطبّق المتخلف منها على الجملة التامة^٣، فإما أن يستمرّ الذهاب إلى ما لا يتناهي، فيلزم مساواة الزائد للناقص وكون الشيء مع غيره كهولاء مع غيره وأنه محال وإما أن تنقطع الناقصة، فتتناهي بتناهي الأخرى، أعني الثانية، لأنّها إنّما ازدادت عليها بمقدار متناهٍ وهو القدر المتناهي الذي قطعناه من الجملة والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يجب كونه متناهياً وهو المطلوب.

قوله: «اعترض بعض المحقّقين، فقال: هذا الدليل أثبتّم^٤ به إلى آخره».

إعلم: أنّ المحقّق رحمه الله اعترض على ما ذكره فخرالدين، لأعلى ما ذكره الشارح وإن كان الدليل المعترض واحداً إلا أنّ عبارتهما متغايرة، فنحن نورد الدليل بعبارة فخرالدين، ثمّ نذكر ما قال المحقّق عليه بعبارته لئلا يتوهّم من يقف على كلام الشارح دام ظلّه وكلام المحقّق. إنّ المحقّق اعترض على ما لم يذكره المستدلّ وهذه عبارة فخرالدين:

«و أمّا بطلان التسلسل فلأنّ مجموع تلك الأمور التي لانهاية لها مفتقر إلى كلّ واحدٍ منها وكلّ واحدٍ منها ممكنٌ والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن وكلّ ممكن فله مؤثّر، فالمجموع له مؤثّر، فالمؤثّر إمّا نفس ذلك المجموع، أمرٌ داخل فيه، أو أمرٌ خارج عنه والأوّل باطل، لأنّ المؤثّر متقدّم على الأثر ولو كان المجموع مؤثراً في نفسه لزم كون الشيء متقدّماً في نفسه وهو محالٌ والثاني باطل، لأنّ كلّ واحدٍ من آحاد ذلك المجموع، فإنّه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه وإذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علةً لذلك المجموع، فثبت أنّه لا بدّ لذلك المجموع من علةٍ خارجةٍ والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكناً، بل يكون واجباً لذاته، فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب».

١. في الف: اللازم عن الأوّل، في الأصل و ب: اللازم الأوّل.

٢. الف و ب: التطبيق.

٣. الف و ب: التامة، الأصل: الثانية.

٤. تبيينتم، أنوار: أثبتتم.

قال المحقق رحمه الله: «في إبطال التسلسل موضع نظر و ذلك أنه أثبت لمجموع الأمور الغير المتناهية مؤثراً بسبب احتياج المجموع إلى آحاده و إنما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها هي الآحاد و إذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه و لا لعلله يلزم أن لا يكون علة بانفراده [٣٥ آ] للمجموع و لا يلزم أن يكون هو مع سائر الآحاد علة، بل الحق ذلك و حينئذ تكون علل المجموع داخله فيه و لا يلزم من ذلك أن تكون علة المجموع خارجة عنه، فلا يتم مطلوبه.

و في قوله: «إذا لم يكن علة لنفسه و لا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع» نظر؛ لأنه إن أراد أنه لم يكن علة تامة كان صحيحاً و إن أراد أنه لا يكون جزءاً من علته لم يكن صحيحاً، لأننا إذا فرضنا مجموعاً مؤلفاً من واجب و ممكن هو معلوله^١ لم يكن الواجب علة لنفسه و لم يكن الممكن علة لنفسه و لا لعلته و مع ذلك يكون كل واحد منهما جزءاً من علة ذلك المجموع و لا يكون لذلك المجموع علة خارجة عنه».

قوله: «و أقول إلى آخره» اعترض على كلام المحقق بأن قولك: «المؤثر في المجموع هو الآحاد مبني على أن المجموع مغاير للآحاد و هو ممنوع^٢، بل المجموع نفس الآحاد، فلو كانت الآحاد علة له كان الشيء علة لنفسه و أنه محال و ذلك لأن الأفراد إذا اجتمعت، فقد يحصل لها مع الاجتماع صورة أخرى أو هيئة و قد لا يحصل ما يزيد على الأفراد و الجملة التي أخذناها نحن بهذا الاعتبار الأخير و قد ذكر المحقق هذا بعينه في شرحه للإشارات فقال:

«حصول الجملة من أجزائه يكون على ثلاثة أنواع: أحدها: أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها، و الثاني: أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران و السقف و الثالث: أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدء فعل، أو استعداد^٣ ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات» أي العناصر، ثم قال: «و الجملة المفروضة ههنا من النوع

١. الأصل و الف: معلوله، ب: مدلوله.

٢. الف و ب: ممنوع، الأصل: محال.

الأول، فلهذا حكم الشيخ عليها بأن الآحاد والجملة والكل^١ شيء واحد^٢.

أقول: إن المحقق إنما اعترض بما ذكره فخر الدين حيث جعل المجموع أمراً مفادياً للآحاد الممكنة واستدل على إمكانه باحتياجه إلى الآحاد الممكنة، فورد عليه الاعتراض المذكور وباقي الاعتراضات^٣ وورد عليه أيضاً ويمكن أن يقال عليه: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في المجموع بعضه وهو المجموع الحاصل من كل الأفراد ما خلا العلة الأخيرة التي قبلها، والمؤثر في هذه العلة، أعني المجموع الحاصل من كل الأفراد ما خلا العلة الأخيرة هو المجموع الحاصل من جميع الأفراد ما خلا العلة الأخيرة والعلّة التي قبلها وهكذا ولا يلزم من ذلك تأثيره في نفسه ولا في علته، لأن معنى تأثيره في المجموع الزائد عليه بفرد كون كل واحد من أفراد علة لكل واحد من أفراد ذلك المجموع وهذا البعض يجب به الجملة ولا يلزم شيء من المحالات المذكورة.

لا يقال: لو كان البعض علة للجملة لكان علة لنفسه والتالي باطل بالضرورة، فالمقدم مثله، بيان الملازمة أن المؤثر التام في الجملة يجب كونه مؤثراً في كل واحد من أفرادها التي من جملتها ذلك البعض.

لأننا نقول: نمنع الملازمة، لأننا لانسلم أن المؤثر التام في مجموع يجب تأثيره في كل فرد من أفرادها، بل يجب أن يكون مشتملاً على علة كل فرد من أفرادها، ألا ترى أننا إذا قلنا: [٣٥ ب] إن مجموع الحرارة والبرودة علة لمجموع للطافة والكثافة، لأنه لا يلزم منه كون مجموع الحرارة والبرودة علة للطافة وحدها والكثافة وحدها، بل اللازم اشتغال ذلك المجموع على علة كل فرد على حدته، وحينئذ يكون المجموع الذي جعلناه علة للجملة مشتملاً على نفسه.

ولعدم التفطن لهذا المعنى يقع غلط عظيم وخطب في هذه المسألة وأمثالها وقول الشيخ في الإشارات^٤: «أن ذلك البعض ليس أولى من غيره، بل علته أولى منه» ممنوع، فإن الأولوية

٢. شرح الإشارات والتنبيهات، ٢٤/٣.

١. الأصل: الشكل.

٤. الف و ب: تليها.

٣. الف و ب: الاعتراض.

٥. شرح الإشارات والتنبيهات، ٢٥/٣ حيث قال الشيخ: «وإنما أنا يقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض

ثابتة لكونه مشتملاً على غيره من الأبعاض وعدم اشتغال باقي الأبعاض عليه وإِنما يكون علته أولى منه، إن لو لم يكن هو مشتملاً عليها.

أما مع اشتغاله عليها فلا أولوية لها، بل هو أولى والجواب أن مجموع الممكنات غير زائد في الخارج على أفرادها وإلا لكان أيضاً فرداً من الممكنات، فيلزم تقدّمه على نفسه ضرورة تأخر المجموع عن كلّ واحد من أفرادها، فمجموع الممكنات متأخر عن كلّ فرد من أفراد الممكنات، فلو كان فرداً من أفراد الممكنات كان متقدماً على نفسه ومتأخراً^١ عن نفسه، هذا خلف.

ولأنّه لا يكون حينئذٍ مجموع الممكنات ضرورة كونه جزءاً من المجموع الممكن الحاصل منه وأفراده وقد فرض كذلك، هذا خلف.

قوله: «قال الشيخ^٢ في الإلهيات إلى آخره»: إنَّ الممكنات سواء كانت متناهية أو غير متناهية اشتركت في كونها أوساطاً، أي كلّ واحد منها معلولاً لشيء قبله وعلّة لشيء بعده إلاّ المعلول الأخير، فإنّه معلول وليس بعلّة، فهو طرف من جملة المعلومات، فيجب وجود الطرف الآخر وهو العلة التي ليست معلولة وهو الواجب.

وفي هذه الملازمة نظراً، إذ ليست بيّنة بنفسها ولا ذكر برهاناً عليها وحينئذٍ لمانع أن يمنع منها والأولى الرجوع في ذلك إلى برهان التطبيق، فإنّه قاطع في انقطاع التسلسل.

[المسألة الثالثة: في شبه الخصوم والرد عليها]

قال المصنف: «و حجة الخصم أن حدوث العالم بعد أن لم يحدث^٣ يفترق إلى مخصّص ويلزم

→

الآحاد أولى من بعض، إن كان كلّ واحد منها معلولاً، لأنّ علته أولى بذلك» ومعناه أن كلّ واحد من الجملة لما كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلّة أولى، لأنّ كلّ بعض يفرض علة. فالبعض الذي هو علة ذلك البعض أولى منه بالعلّة.

١. الأصل: متأخر.

٢. شرح الأشارات والتنبيهات، ٢٧/٣ - ٢٨.

٣. في نسخة الف وفي كتاب الباقوت، ص ٣٣: أن لم يحدث، في الأصل: أن لم يكن محدث، في نسخة ب: بعد أن يحدث.

المذهب و لأنَّ الإمكان متحقّق أزلاً، فلا يَدَّ من محلٍّ و أيضاً فهو جواد، فكيف يكون مدّة عاطلاً عن الوجود و^١ هذا كلّهُ يدفعه أنّ فرض قدم الحادث محال، فلا مخصّص سواء و عليه تخرج الشبهة^٢.

قال الشارح دام ظلّه: «لثا استدللّ على مطلوبه شرع في ذكر الشبه التي يوردها الأوائل إلى آخره».

[تقرير الشبهة الأولى]

أقول: تقرير الشبهة الأولى أن يقال: المؤثر التام في العالم إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً لزم قدم العالم ضرورة وجود الأثر عند وجود المؤثر التام، إذ لو تأخّر وجود الأثر عن وجود المؤثر التام، ثمّ وُجِدَ في وقتٍ آخرٍ لكان اختصاص ذلك الوقت بالوجود فيه دون غيره، إمّا أن يكون المخصّص أو لا، فإن كان الأوّل كان ذلك المخصّص ممّا يتوقّف عليه وجود الأثر، فلا يكون المؤثر التام بدون ذلك المخصّص مؤثراً و قد فرض تامّاً، هذا خلف.

قوله: «و لأنّنا ننقل الكلام إلى ذلك المخصّص»، أي ذلك المخصّص الذي لأجله اختصّ ذلك الوقت بالوجود دون غيره محدث، و ننقل الكلام إليه و يتسلسل و إن كان مؤثراً حادثاً افتقر إلى مؤثّر آخر، فإن كان قديماً لزم قدمه، هذا خلف و إن كان [٣٦ آ] حادثاً تسلسل و إن كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّع و هو محالٌ بالضرورة و إن كان حادثاً افتقر إلى مؤثّر تامّ، فإن كان قديماً لزم قدمه لما قلناه، هذا خلف و إن كان حادثاً افتقر إلى مؤثّر آخر، فإمّا أن ينتهي إلى مؤثّر تامّ قديم، فيلزم قدم الحادث، هذا خلف، أو لا ينتهي فيلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهاية و يلزم القدم أيضاً، لأنّ نوع تلك الحوادث المتسلسلة إلى غير النهاية يكون قديماً لا محالة، و إليه أشار المصنّف بقوله: «و يلزم المذهب»، أي القدم.

[تقرير الشبهة الثانية]

و تقرير الثانية أن يقال: إن كان الإمكان متحقّقاً في الأزّل كان العالم قديماً، لكنّ المقدّم حقّ.

١. الراو في الأصل محذوفة، لكنها وردت في كتاب الباقوت و نسخ إشراق اللاهوت.

٢. الأصل: الشبهة.

فالتالي مثله، أمّا الملازمة فلأنّ الإمكان نسبة بين الماهية وبين الوجود، فهي مغايرة لهما ضرورة وجوب مغايرة النسبة لكلّ المنتسبين و ليست جوهرأ قائماً بذاته قطعاً، فهي عرض و تحقّق العرض موقوف على تحقّق محلّه بالضرورة، فإذا تحقّق الإمكان في الأزل مستلزم لتحقّق محلّه في الأزل و ذلك المحلّ هو المادّة متحقّقة في الأزل و تحقّقها ملزوم لتحقّق الصورة معاً لاستحالة وجودها منفكّة عن الصورة، لأنّها حينئذٍ إنّ كانت ذات وضع، أي يتناولها الإشارة الحسيّة^١ بأنّه هنا أو هناك غير منقسمة كانت نقطة و إن انقسمت في بُعد واحد كانت خطأ و إن انقسمت في بُعدين كانت سطحاً و إن انقسمت في الأبعاد الثلاثة كانت جسماً تعليمياً، فتكون مقارنة^٢ للصورة مع فرض تجرّدها عنها، هذا خلف و إنّ كانت غير ذات وضع، فعند اقتران الصورة بها إنّ بقيت مجردة كان الجسم مجرداً، هذا خلف، و إنّ حصلت في بعض الأحياز لزم الترجيع بلا مرجّح و هو محال و إذا ثبت تلازم المادّة و الصورة اللّتين هما الجسم و ثبت قدم المادّة، ثبت قدم الجسم فصحت الملازمة.

و أمّا حقّية المقدّم، فلأنّ كلّ حادث فهو مسبوق بإمكان ثابت أزلي، أمّا سبق الإمكان على الحدوث فظاهراً، لأنّ الحادث قبل حدوثه لو لم يكن ممكناً لكان ممتنعاً و التالي باطل، فالمقدّم مثله، و الملازمة بيّنة بنفسها، و أمّا بطلان التالي، فلاّنه يلزم استحاله وجوده و إلّا لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان و هو محالّ و لا أوّل لذلك الإمكان و إلّا لكان الحادث قبله إمّا واجباً، فلا يكون حادثاً، أو ممتنعاً فلا يوجد أصلاً، فهو أزلي و هو ثبوتي، لأنّه^٣ نقيض الإمكان و هو، أعني الإمكان، عديم لصحّة حمله على المعدم، فيكون هو، أعني الإمكان، ثبوتياً، فقد صدق المقدّم و ثبت المطلوب.

قوله: «و هو مغاير لصحّة اقتدار القادر، لأنّا نعلّلها به»، أي الإمكان أمر مغاير لصحّة اقتدار القادر، لأنّا نعلّل اقتدار القادر على الشيء بكون ذلك الشيء ممكناً و العلّة مغايرة للمعلول بالضرورة.

٢. الأصل: معارقة، الف: مقارنة، ب: مقارنة.

١. ب: الجسمية.

٣. الأصل: لأن.

[تقرير الشبهة الثالثة]

و تقرير الثالثة أن نقول: لوكان العالم حادثاً لزم تعطيل الله عن الجود مدّة لاتتناهى و التالي باطل لكونه جواداً اتفاقاً، فالمقدم مثله و الملازمة ظاهرة، و الجود عبارة عن إفادة ماينبغي لمن ينبغي من غير عوض.

قوله: «و أجاب المصنّف عن الجميع بشيء [٣٦ ب] واحد إلى آخره».

أقول: المصنّف رحمه الله أجاب عن الشبه الثلاث بشيء واحد و هو أنْ فَرَضَ قَدَمَ العالم محالاً، لأنّه تبين حدوثه، فلزم أن يكون له أوّل و بداية و الأزلي يستحيل ذلك فيه، فإذا العالم محالٌ في الأزل و فيما لايزال هو ممكن و حينئذٍ لا يحتاج حدوثه إلى مرجّح زائد على كونه^١ محالاً^٢ في الأزل ممكناً فيما لايزال و لا يحتاج ذلك إلى حدوثٍ أمرٍ في الذات، أي في ذات المؤثر أو خارجها^٣.

قوله: «أمّا تخصيصه بوقتٍ دون آخر، فذلك يستند إلى المصلحة إلى آخره»، فهو جوابٌ^٤ سؤالٍ مقدّرٍ و تقريره أن يقال: لو سلّمنا أن وجوده في الأزل محالٌ و فيما لايزال ممكنٌ، لكن ما لايزال لا يتعيّن^٥ في وقت وجود العالم بعينه^٦، فإن وجوده قبل ذلك نسبة مقدّرة مثلاً، أو بعده نسبة ليس بمحالٍ و لا يتنافي الحدوث، فتخصيصه بذلك الوقت دون غيره إمّا لأمرٍ، فلا يكون المؤثر بدونه تاماً و قد فُرِضَ كذلك، هذا خلفٌ، أو لأمرٍ، فيلزم الترجيح من غير مرجّح و هو محالٌ.

و تقرير الجواب عن ذلك أن إيجاداه في ذلك الوقت دون غيره^٧ لمصلحة يعلمها الله تعالى و عقول البشر عاجزة^٨ عن إدراكها مفصلة و هذا أيضاً جوابٌ عن الشبهة الثانية، لأنّ العالم إذا كان مستحيل الوجود في الأزل لم يكن له إمكان ثابت أزلاً، فلم يلزم^٩ قدم المادّة و لا غيرها و

٢. الأصل: حالاً، الف و ب: محالاً.

٤. ب: حوادث، الأصل و الف: جواب.

٦. الف و ب: بعينه، الأصل: بنفسه.

٨. الأصل: عاجز، الف و ب: عاجزة.

١. عبارة "على كونه" مفقودة في الأصل.

٣. الأصل: خارجاً، الف و ب: خارجها.

٥. ب: لا يتعين.

٧. ب: غير، الأصل: غيره.

٩. الأصل: و لا يلزم، الف و ب: فلم يلزم.

عن الشبهة الثالثة أيضاً، لأنَّ الترك لكون المتروك محالاً ليس تعطيلاً عن الجود ولا منافياً لكونه تعالى جواداً.

وقوله: «مع أنَّه خطابي»، أي هذا الدليل - أعني الشبهة الثالثة - خطابي، لأنَّه مؤلف من القضايا المشهورة، فإنَّ الخطابة قياس مؤلف من المشهورات، أو المظنونات، أو المقبولات، إذ كونه تعالى جواداً لا يترك الجود مدة غير متناهية من القضايا المشهورة المقبولة وقد أجاب المتكلمون عن الشبهة الأولى إلى آخره.

المتكلمون أجابوا عن الشبهة الأولى بغير ما أجاب به المصنّف وذلك أنَّهم قالوا: لأنَّسَلَم أنَّه يلزم من قدم المؤثّر التامّ قدم الأثر وإتّما يلزم ذلك إن لو كان ذلك المؤثّر موجباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا وال ترجيح من غير مرجّح جائز، كما في الجائع إذا حضره رغيان متساويان، فإنَّه يتناول أحدهما لألمرجّح وكذا العطشان إذا حضره إناءان متساويان وال هارب من السبع أو العدو إذا عرض له طريقان متساويان، فإنَّه يرجّح أحدهما من غير مرجّح، سلّمنا أنَّه لأبدّ من مرجّح، لكن يجوز أن يكون المرجّح هو إرادته تعالى الأزلية، إذ علمه تعالى بإيقاعه في وقت وقوعه أو اختصاص إيجاده في وقته المعيّن دون ما قبله وما بعده لمصلحة لاتصل^١ عقولنا إلى العلم بها. قوله: «و أيضاً فطلب التخصيص إمّما يتوجّه لو أمكن غيره و إيجاد العالم قبل^٢ وجوده محال، إذ لأقبل هناك و بالجملة الأوقات التي يطلب فيها التخصيص معدومة و لاتمايز بينها إلّا في الوهم، و أحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إمّما يبتدى وجود الزمان مع أوّل وجود العالم و لايمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل وجود الزمان أصلاً» و هذا صورة كلام المحقّق^٣ رحمه الله.

و حاصله أنّ طلب التخصيص إمّما يصحّ إن لو كان هنالك أوقات موجودة^٤ متمايزة و ليس كذلك.

فإن قيل: إيجاد العالم لأ في وقت و لأ في زمانٍ أصلاً [٣٧آ]، فابتداء وجود الزمان مع أوّل

٢. كلمة "قبل" مفقودة في نسخة الف.

٤. كلمة موجودة مفقودة في الأصل.

١. الأصل: لأتصلح، الف: لأتصل.

٣. في الف و ب: المحقق، في الأصل: المصنف.

وجود العالم و ذلك أنه لو لم يكن كذلك لكان ابتداء وجود الزمان إما قبل وجود العالم، أو بعده وكلاهما محال، أمّا الأول فلأنّ الزمان مقدار الحركة فهو متأخر بالذات عنها و هي متأخرة عن وجود الجسم المتحرك بالذات أيضاً، فلو كان متقدماً على العالم لكان متقدماً على نفسه و أمّا الثاني فلأنّ تقدّم العالم عليه يكون بالزمان، فليزِم أن يكون للزمان زمان آخر و يلزم ثبوت الزمان قبل ثبوته، لأنّ معنى^١ تقدّم العالم عليه بالزمان هو كون وجود العالم في زمان متقدّم على زمان وجود الزمان.

و في هذا نظراً، فإنّه مبنيٌّ على افتقار تقدّم وجود العالم على الزمان إلى زمان محقّق و هو ممنوع^٢، فإذا ثبت نوع من التقدّم هو تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعضٍ من غير افتقار إلى زمان آخر.

واعلم أنّه ليس المراد بمعنيّة ابتداء وجود الزمان الأول وجود العالم المعنيّة^٣ بالذات، فإنّ وجود العالم متقدّم على وجود الزمان بالذات، لكونه مقدار الحركة، فيتأخّر عنها و هي قائمة بالجسم متأخّر عنه و عن باقي أسباب وجودها.

و أمّا قوله: «و أحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة»، لأنّ الوهم مقصور على المحسوسات، فإذا استعمل في المعقولات قضي فيها بما يقضى في المحسوسات، فوقع الغلط. قوله: «و هو معارض بالحادث اليومي» و ذلك بأنّا نقول: الحادث في هذا اليوم لأبديّ من علّة تامّة و إلّا لما وجد، فإن كانت قديمة لزم قدمه، هذا خلف، و إن كانت حادثة نقلنا الكلام إلى علّتها و يتسلسل، و جوابكم عن هذا هو جوابنا عن حدوث العالم.

قوله: «و عن الشبهة الثانية بالمنع من كون الإمكان ثبوتياً إلى آخره»^٤. عارض الشارح دام ظلّه هذه المقدمة من مقدّمات الشبهة الثانية و هي كون الإمكان ثبوتياً من وجوه:

١. الأصل: محال، الف و ب: ممنوع

٢. الأصل: يعني.

٣. نسخة الف: بمعنيته، ب و الأصل: بمعنيّة.

٤. الأصل: متأخر، الف: فيتأخّر، ب: يتأخّر.

٥. من عبارة «ألى آخره» حتى كلمة «ثبوتياً» مفقودة في الأصل و لكنها وردت في نسختي الف و ب.

الأول: أنه لو كان موجوداً لكان إما واجباً، أو ممكناً و التالى بقسميه باطل، فكذا المقدم والملازمة ظاهرة، أما بيان بطلان الأول فلائنه يلزم كون الممكن واجباً، وذلك لأن الإمكان صفة للممكن^١، فإذا كان واجباً كانت صفة الممكن واجبة الوجود، فالممكن أولى بالوجود، لآئنه يتوقف عليه وصفه الواجب و ما يتوقف عليه الواجب أولى أن يكون واجباً، و أيضاً فهو غير معقول، لأن الواجب لا يكون مفتقراً إلى غيره و الإمكان مفتقر إلى الممكن المغاير له، فكيف يكون واجباً.

و أما بيان بطلان الثانى، فلائنه يلزم أن يكون لذلك الإمكان إمكان آخر و يتسلسل و هو محال.

و أما قول الشارح دام ظله: «أو ممتنعاً فيكون ذلك الممكن ممتنعاً» ففيه^٢ نظر، أما أولاً فلائنه جعل كونه ممتنعاً من جملة الأقسام اللازمة لكونه ثبوتياً، لأن تقرير كلامه هكذا: لو كان ثبوتياً لكان إما واجباً، أو ممكناً، أو ممتنعاً و ذلك محال، فإن فرض ثبوته يرفع امتناعه، أما ثانياً فلائنه جعل امتناع الأماكن مقتضياً لامتناع الممكن و هو ممنوع^٣ [٣٧ ب]، فإن الأمور الموجودة المحققة يجوز وصفها بأوصاف يمتنع تحققها في الخارج و هو ظاهر، فلأن الصفات السلبية يوصف بها الواجب، فضلاً عن الممكن.

«الثانى: أن الشيء قبل حدوثه»، أى حال عدمه «ممکن»، أى موصوف بالإمكان و إلاً لكان ممتنعاً، فلم يوجد.

فلو كان الإمكان ثبوتياً كان المعدوم موصوفاً بالوصف الثبوتى و هو محال.

«الثالث: كيف يعقل حلول صفة الشيء في غيره»، أى غير ذلك الشيء و هذا إشارة إلى قولهم: إن الإمكان المتحقق في الأزلى يكون قائماً بالمادة مع كونه إمكاناً للحدث و صفة له، فقال: كيف يعقل حلول صفة الشيء، أى الإمكان الذى هو صفة الشيء الحادث في غيره، أى في المادة المغايرة له.

٢. الأصل: فيه، الف و ب: ففيه.

١. الأصل: للممكن.

٣. الأصل: محال ممنوع، الف و ب: ممنوع.

«الرابع: أَنَّ الهَيُولَى ممكنة، فلها هَيُولَى» و معناه أَنَّكم أثبتتم للحوادث - باعتبار كونها ممكنة - هَيُولَى يكون محلاً و هذا المعنى - أعني الإمكان - صادق على الهَيُولَى نفسها، لأنَّها ممكنة، فيلزمكم أن يكون لها هَيُولَى يحلّ فيها إمكانها و يتسلسل.

قوله: «أجاب بعض المحققين عن الأول» بالمنع من لزوم التسلسل على تقدير كون الإمكان ممكناً و ذلك لأنَّ الأمكان أمر عقليّ، فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية^١ و وجوداً، حصل فيه - أي في العقل - إمكان إمكان و انقطع عند انقطاع اعتباره.

ثم قال: و ههنا نكتة ينبغي أن تحقّق و «هي أن كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل و يعتبر^٢ وجوده و لأوجود غير كونه آلة للعقل^٣ و لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعلّقه^٤، بل إنّما ينظر به مثلاً العاقل يعقل السماء بصورة في عقله، فيكون معقوله السماء و لا ينظر حينئذٍ في الصورة التي بها يعقل السماء و لأيحكم عليها بحكم، بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء و هو جوهر، ثم إذا نظر في تلك الصورة، أي يجعلها معقولاً منظوراً إليها، لا آلة في النظر إلى غيرها و حدها عرضاً موجوداً في محلّ هو عقله ممكن الوجود و هكذا الإمكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في أن وجوده كيف يعرض لماهيته و لا ينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود، أو جوهر، أو عرضاً، أو واجباً، أو ممكناً، ثم إن نظّر في وجوده و إمكانه، أو وجوبه، أو جوهريته، أو عرضيته، لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عرضاً في محلّ هو العقل و ممكناً في ذاته و وجوده غير ماهيته و إذا تقرّر هذا، فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجوداً، أو غير موجود، أو ممكناً، أو غير ممكن، فإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذٍ إمكاناً، بل يكون إمكاناً آخر».

و فيه نظر، فالمستدلّ ادّعى لزوم التسلسل لثبوت الإمكان الخارج، فلا يليق اعتراضه بمنع لزوم التسلسل لثبوت الإمكان في العقل و انقطاع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار، فإنّ المستدلّ لم يدّع^٥ ذلك و لا يعرض له أصلاً و النكتة صحيحة لكنّها لا تندح في شيء من مقدّمات الدليل الدالّ على امتناع كون الإمكان ثبوتياً.

٢. ب: يمسر.

١. الأصل: ماهيته.

٤. ب و الأصل: لتعلّقه، الف: لتعلّقه.

٣. الف و ب: للعقل، الأصل: العقل.

٥. الأصل: لم يدعى، الف و ب: لم يدع.

قوله: «و في هذا إلى آخره»، أي وفي هذا الجواب اعتراف [٣٨ آ] بكون الإمكان أمراً عقلياً واعتباراً ذهنياً لا تحقق له في الخارج، هذا هو المطلوب وحينئذ لا يفتقر إلى محل ثابت أزلاً ولا يلزم قدم الهيولى.

وعن الثاني، أي وأجاب المحقق عن الدليل الثاني على امتناع كون الإمكان ثبوتياً: بأن الإمكان صفة للمتصور المستند إلى الوجود الخارجي و الشيء حال عدمه متصور، فيكون موصوفاً بالإمكان.

وفيه نظر، فإنه إذا كان صفة للمعدوم استحال أن يكون موجوداً في الخارج وهو المطلوب. وعن الثالث: أن ذلك الغير محل الممكن وإذا حل فيه الموصوف كان حلول الإمكان الذي هو صفة فيه أولى.

وفيه نظر، فإننا لانسلم أنه محل الممكن، فإن من جملة الممكنات المعدومة بعض المجردات كالنفوس الناطقة والكيفيات القائمة بها كالعلوم قبل حدوثها والمادة لاتكون محلاً لها، فكيف تكون محلاً لإمكانها.

«وعن الرابع: أن إمكان الهيولى بحسب ماهيتها وهو أمر عقلي يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها والذي نثبت^١ هو الاستعدادي وهو استعداد وجود شيء، فيكون موجوداً قبل وجود ذلك الشيء و يحتاج إلى محل، لأنه عرض من أنواع الكيف».

قوله: «و اعلم أن الجوابين إلى آخره»، الجوابان الأولان عن الدليلين الأولين قد اشتملا^٢ على الاعتراف بأن الإمكان أمر عقلي اعتباري و حينئذ لا يستدعي محلاً في الخارج وفيه إبطال الدليل الذي أجاب عن الاعتراض عليه وهو الاستدلال بثبوت الإمكان وأزليتته على قدم المادة والجسم، فإن ذلك الدليل إنما يتم على تقدير كون الإمكان ثبوتياً في الخارج.

و على تقدير تسليم كون الإمكان ذهنياً اعتبارياً يبطل ذلك الدليل و تحليل كلامه هذا.

وفيه نظر، أي وفي الاعتراف بأنه أمر ذهني إبطال الدليل الثاني وهو المبني على المقدمات الأربع التي إحداهما كون الأمكان ثبوتياً في الخارج الذي أجاب المحقق عن

٢. الف وب: اشتملا، الأصل: اشتمل.

١. الأصل: بينه، الف و ب: نثبت.

الاعتراض عليه و ذلك الاعتراض هو بالمعارضة في هذه المقدّمة و هي كون الإمكان ثبوتياً بإقامة الدليل على امتناع كونه كذلك.

قوله: «و جوابه عن الثالث ضعيف»، أي و جواب المحقّق على الدليل الثالث - و هو كَوْنُ الإمكان صفة للمعدوم، إذ هو صادق على الحادث قبل وجوده، فلا يكون ثبوتياً - ضعيف، لأنّ حلول الشيء في غيره لا يقتضي حلول صفات الشيء في ذلك الغير منفكّة عنه، فإنّ وجود الصفة مع عدم الموصوف محال، كما في السرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم، فإنّه لا يعقل قيام السرعة بالجسم حال عدم الحركة عنه.

و فيه أيضاً ما قدّمناه من المنع من كون ذلك الشيء - أعني المادة - محلاً للموصوف - أعني الحادث - و جوابه عن الرابع ضعيف، لأنّ الدليل إنّما يبيّن فيه ثبوت الإمكان الراجع إلى الماهية، أمّا الاستعداديّ فلا، فإنّ الخصم استدّل على الإمكان بأنّه لو لم يكن ممكناً لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً وهذا إنّما يصدق إن لو كان المراد [٣٨ ب] بالإمكان هنا الإمكان الخاصّ الراجع إلى الماهية و ذلك الإمكان - أعني الخاصّ - لا يقتصر إلى مادّة يحلّ فيها، لأنّه محلّ له سوى العقل و قد صرح المحقّق رحمه الله بعدم احتياج الإمكان الراجع إلى الماهية إلى المادّة في تلخيص المحصّل.

أمّا الاستعدادي فلا يلزم من انتفاء الوجوب و الامتناع ثبوته و نحن أيضاً من وراء المنع من إثبات الإمكان الاستعدادي في الخارج و إلّا لزم التسلسل.

قوله: «فإن قالوا: كلّ حادث فلا بدّ و أن يسبقه استعداد موضوع يوجد فيه، كان هو نفس النزاع»، أي فإن قال الحكماء في الاستدلال على ثبوت الإمكان: إنّ كلّ حادث فلا بدّ و أن يكون مسبوقاً باستعداد موضوع و هيولى توجد فيه و حينئذٍ يجب وجود موضوع قديم، إذ لو كان كلّ موضوع حادث لتسلسلت الحوادث إلى غير النهاية و يلزم منه العدم أيضاً.

قلنا: لانسلم أنّ كلّ حادث يجب أن يكون مسبوقاً باستعداد موضوع، فإن ذلك هو نفس النزاع.

[المسألة الرابعة: العالم لا يجب كونه أبدياً]

قال المصنف: «مسألة: العالم لا يجب كونه أبدياً، لأن قبول الماهية للعدم^١ من لوازمها، فكيف يكون أبدياً وشبهة الخصم ناشئة من كيفية الأعدام، لأن عدم الشيء إما بعدم، أو بضد، أو انتفاء شرط وفي الانتفاء ما يتجه أولاً^٢ وال ضد يلزم الدور والمعدم^٣ لا يفعل النفي ولا بد من الوجود وهو الضد وهذه شبهة باطلة بالواحد منّا ونلتزم^٤ الضد والعلة غير محوجة إلى المعلول».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق العقلاء على إمكان عدم العالم»، أي بعد وجوده بجملته وأجزائه وأبعاضه «بالنظر إلى ذاته إلا من خالف من قدماء الأوائل القائلين بكونه واجباً لذاته وكلامهم قد بان بطلانه» بما تقدّم من بيان حدوث العالم وإمكانه، «ثم اختلفوا»، أي المتفقون على جواز عدمه بالنظر إلى ذاته، «فذهب المسلمون إلا الكرامية والجاحظ إلى أنّ العالم ليس واجباً بغيره أيضاً على الدوام» وقيد بقوله «على الدوام» لأنّه واجب بغيره في زمان وجوده، لأنّه لو لا وجوبه بعلة لما وجد ألبتة، «بل يمكن عدمه نظراً إلى الغير».

«وقالت الأوائل والكرامية يمتنع عدمه نظراً إلى علته»، أي علة وجوده، أمّا الفلاسفة فظاهر ذلك من مذهبهم، لأنّ علته، أي علة العالم التامة واجبة من جميع الجهات دائمة مستمرة أزلاً وأبداً، فلو صحّ عدمه لارتفع المعلول مع وجود علته التامة وأنّه محالٌ.

وأمّا الكرامية فلأنّ عدمه بعد وجوده لا بدّ له من سبب مغاير لذاته، إذ لو عدم لذاته لما وجد ويستحيل وجوده سبب مقتضى للعدم، لما يأتي من حصر أسباب العدم واستحالة وقوع شيء منها^٥، فعلى هذا يكون استحالة عدم العالم بالنظر إلى علة ذلك العدم المستحيلة الوقوع، لا بالنظر إلى علة الوجود، فإنّهم يوافقونا على أنّه تعالى مختار وعلى أنّ أثر المختار قديعدهم مع بقاءه وحيثيّة لا ينبغي أن ينسب إليهم ما تُنسب إلى الأوائل من امتناع عدمه نظراً إلى علته، إذ لا يلزم بين الفاعل وأثره عند الكرامية وغيرهم من الأوائل المتكلّمين لصحة عدم كلّ واحد منها مع

١. الأصل: المعدوم. الف وب: المعدم.

٢. الأصل: يلزم، الف، نلتزم، ب: ملزم.

٣. الأصل: يمتنع، الف، نلتزم، ب: ملزم.

٤. الأصل: يمتنع، الف، نلتزم، ب: ملزم.

٥. في الأصل تكرار هذه الجملة: «فعلى هذا يكون استحالة وقوع شيء منها».

بقاء الآخر والشارح دام ظله قد نسب ذلك [٣٩آ] إليهما ويمكن تأويل ذلك بأن نقول: "الهاء" في قوله: «نظراً إلى علته» راجع إلى العدم، فإنَّ علَّة العدم متمتعة عند الفلاسفة والكرامية. أمَّا الفلاسفة فلأنَّ علَّة العدم عندهم هي علَّة الوجود وعلَّة الوجود واجبة الوجود لذاتها. فعدمها ممتنع لذاته وامتناع ذلك العدم، أعني عدم العلَّة، موجب لامتناع عدم العالم. وأمَّا الكرامية فلأنَّ بيئاً من أنَّ امتناع العدم على العالم عندهم لامتناع عدم ذلك العدم، ثمَّ اختلف القائلون بجواز عدمه، هل هو - أي جواز عدمه - معلومٌ عقلاً أو سمعاً، قال أبو علي الجبائي والأشاعرة بالأول، أعني كونه معلوماً بالعقل وقال أبو هاشم بالثاني، أي بكونه معلوماً بالسمع، لأنَّه ورد السمع بعدمه وذلك في قوله^١ تعالى:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾

وقوله^٢ تعالى:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

علمنا جواز عدمه، ثمَّ اختلفوا أيضاً - أعني القائلين بجواز عدم العالم^٣ - في كيفية إعدامه، فقالت الأشاعرة أنَّه يفنى، لأنَّ الله تعالى لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجوهر في وجوده إلى وجودها، فإنَّ الأعراض عندهم غير باقية، بل يجدها الله تعالى حالاً فحالاً، فعند تركه فخلق الأعراض التي يحتاج الجوهر في وجوده إليها يعدم.

قال القاضي أبوبكر الباقلائي^٤: وتلك الأعراض هي الأكوان وقال - أعني القاضي أبوبكر - في موضع آخر: إنَّ الفاعل المختار يفنى بلا واسطة وبمثله - أي ويمثل هذا القول - قال محمود الخياط وقيل: إنَّ الجوهر يحتاج من كلِّ جنسٍ من أجناس الأعراض إلى نوع، فإذا لم يخلق الله تعالى أي نوع كان انعدم الجوهر وهذا القول نسب إلى القاضي أبي بكر الباقلائي أيضاً وبمثله قال إمام الحرمين الجويني.

قال الكعبي: إنَّ لم يخلق البقاء وهو عرض، انعدم الجوهر.

٢. سورة القصص، الآية ٨٨.

٤. الأصل: البقلاني.

١. سورة الرحمن، الآية ٢٦.

٣. الأصل: بعدم جواز العالم.

و قال أبو الهذيل العلاف: كما أنه قال له كن، فكان، كذلك يقول له: أفنى فيفنى.

و قال الجبائيان - أعني أبا علي و ابنه أبا هاشم - إنَّ الله تعالى يخلق الفناء و هو عرض، فيفنى جميع الجواهر، إلَّا أنَّ أبا هاشم جعل الفناء واحداً و أباه جعل لكلَّ جوهر فناءً على حدته و ذلك الفناء سواء كان واحداً، أو متعدداً يفنى لذاته، فهذه المذاهب المشهورة في هذه المسألة. و استدللَّ المصنّف على مطلوبه و هو جواز عدم على العالم بأنَّ العالم محدث على ماتقدم، فقد كانت ماهيته متصفة بالعدم، ثمَّ اتَّصفت بالوجود، لأنَّ المحدث هو المسبوق بالعدم، فتكون - أي ماهية العالم - قابلة لهما - أي الوجود و عدم - و ذلك القبول من لوازم تلك الماهية اللاحقة لها لذاتها، أو لما يلزم ذاتها، لأنَّه لو كان عارضاً لها - أي غير لازم لذاتها و لا لما يلزم ذاتها - لكانت الماهية مفتقرة في قبوله إلى قبول آخر و يتسلسل إلى غير النهاية و إنَّه محال و إنَّه يلزم انقلاب الشيء من الإمكان إلى الوجوب و هو محال أيضاً.

و إذا كان قبول عدم من لوازم تلك الماهية [٣٩ ب] استحال وجوب البقاء عليها، لأنَّ ما يكون واجب البقاء و الاستمرار استحال أن يكون قابلاً لطريان عدم. و في هذا نظر، فإنَّ الحدوث يدلُّ على أنَّ الماهية قابلة للعدم المبتدأ و الوجود المبتدأ، و لا يلزم من ذلك أن تكون قابلة للعدم المقيّد بعمدية الوجود و المنافي لوجوب البقاء و الاستمرار إنَّما هو الثاني، لا الأوّل.

قوله: «و اعلم أنَّ هذا الدليل صحيح يمكن الرد به على قدماء الأوائل» - أعني القائلين يكون العالم واجب الوجود مستحيل عدم لذاته - «أمَّا على القائلين بالوجوب مستنداً إلى الغير، فهو واجب به»، أي بذلك الغير و إلَّا لما وجد، لأنَّ الممكن مالم يجب لم يوجد، لاستحالة ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجع و إذا كان واجباً بالغير حالة الحدوث جاز أن يدوم ذلك الوجوب لدوام المؤثر مع لزوم قبول عدم للذات، فإنَّ ليس طريق الرد على هؤلاء القوم القائلين باستحالة عدم العالم بالنظر إلى الغير هذا الدليل، بل الطريق أن يقال: المؤثر قادر مختار و المختار لا يلزم من دوام أثره، بل قد تزول آثاره مع بقاءه و العالم من حيث ماهيته قابل للعدم، لما بيّن من كونه ممكناً و محدثاً، فيكون - أي العالم - قابلاً له - أي للعدم - باعتبار

ماهيته و فاعله و استحالة العدم عليه بالنظر إلى الغير إنما يكون إذا كان ذلك المؤثر موجباً، أو يستند في هذا المطلوب إلى السمع، فهو كافي في هذا الباب لعدم توقّف صدق الرسول (ص) عليه. و في هذا الاستدلال نظر، أمّا أولاً فلما بيّنا أن جواز العدم الذي هو من لوازم ماهية المحدث هو جواز العدم الأصيل، أمّا العدم الطاري على الوجود فلا نسلم أنه لازم للمحدث و أمّا ثانياً فلاّنه لا يلزم من جواز عدمه بالنظر إلى ذاته و فاعله جواز عدمه مطلقاً لاحتمال امتناع سبب عدمه، فيمتنع عدمه لامتناع سببه، أي سبب عدمه، فيجب وجوده و إن كان بالنظر إلى ذاته و فاعله جائزاً غير واجب البقاء، كما يقول الكرامية.

واحتج الأوائل - أي القائلون بأنّ عدم العالم جائز بالنظر إلى ذاته ممتنع بالنظر إلى علّته - بأنّ المؤثر موجب بالذات و هو واجب الوجود، فيدوم و يلزم من دوامه دوام أثره ضرورة دوام المعلوم عند دوام علّته التامة و بأنّ كلّ قابل للعدم له هيولى، لأنّ إمكان عدمه سابق على عدمه وذلك الإمكان لأبّد من محلّ، أي لأبّد من شيء يحكم عليه بأنّه ممكن الاتّصاف بذلك العدم وليس هو وجود ذلك الشيء، أعني القائل للعدم، لأنّ ما يمكن اتّصافه بالشيء لأبّد و أن يكون باقياً و متقرّراً مع ذلك الشيء و وجود الشيء لا يقرّر مع عدمه ألبته، فإذاً لأبّد من شيء آخر يقوم به إمكان عدمه و ذلك هو الهيولى و حينئذٍ يلزم أن كلّما يصحّ عليه العدم فله هيولى، فلو صحّ العدم على الهيولى لكان له هيولى آخر وهكذا و يتسلسل إلى غير النهاية و هو محالّ، فثبت أنّ الهيولى لا يصحّ عليها العدم، فقد بان فيما تقدّم امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية المطلقة و المركّب منها هو الجسم، فإذاً عدم الجسم المطلق الملزوم لعدم سائر جزئياته [٤٠ أ] محالّ و بأنّ عدم العالم بعد وجوده يستلزم ثبوت بعدية لاحقة بزمان، لأنّ هذه البعدية لا تكون إلّا زمانية، لأنّها بعدية لا يجمع البعد بها القبل.

و معنى كون الشيء بعداً^١ آخر بالزمان^٢ وجود البعد في زمان و القبل في زمان آخر و زمان البعد متأخّر عن زمان القبل، فلا بدّ من تحقيق الزمان و ذلك الزمان عارض بحركة، لأنّ الزمان

١. في النسخ الثلاث: "بعد" و لكنّها هي منصوبة بالكون و تلزم الإضافة، فإن قطعت عنها بُنيت على الضمّ أو نصبت منونة، فيقال: بُنِد و بعداً و من بُنِد. ٢. عبارة "بالزمان" لم ترد في الأصل.

مقدار حركة الفلك و المقدار عارضٌ لنا هو مقدارٌ له و تلك الحركة قائمةٌ بالفلك المتحرك لاستحالة قيام الحركة بذاتها، بل لابدٌ من جسم يقوم به و هو المتحرك و هو هنا الفلك، فيلزم وجود الزمان و الحركة و الجسم حال عدم العالم، فيكون العالم موجوداً حال كونه معدوماً، هذا خلفٌ.

و احتجّت الكرامية بأن عدم العالم لا يمكن استناده إلى ذاته و إلاً لكان ممتنعاً، إذ المراد بالمتعنع ما يستحقّ العدم لذاته و هو محالٌ و إلاً لما وجد و لا إلى الغير، لأنّ ذلك الغير إما وجوديٌّ أو عديميٌّ و الأوّل - أعني الوجودي - إما أن يكون مختاراً، أو موجباً و كلّ واحدٍ من هذه الأقسام لا يمكن استناد الإعدام إليه، أمّا العدميُّ فلأنّه منحصرٌ في انتفاء الشرط و انتفاء العلة، لأنّ عدم ما غيرهما^١ لا يوجب عدمه، إذ لو كان عدم ما غيرهما موجباً لعدمه لكان وجوده موقوفاً على وجود ذلك المغاير، فكان ذلك المغاير للشرط و العلة شرطاً أو علةً، هذا خلفٌ.

و لأنّ عدم ذلك المغاير إن لم يكن تحقّقه عند وجود العلة و الشرط لم يكن موجباً لعدم العالم، إذ عدم العالم حينئذٍ مستند إلى عدم علته أو عدم شرطه و إن أمكن تحقّقه عند وجودهما فلنفرض وقوعه، فيكون العالم موجوداً بالنظر إلى وجود علته و شرطه و معدوماً بالنظر إلى حصول علة عدمه، هذا خلفٌ.

و أمّا امتناع استناد عدمه إليهما - أي عدم العلة و عدم الشرط - فلأنّ العلة و الشرط موجودان معه، فلو عدما لنقلنا الكلام إلى سبب عدمهما، فإن كان لعدم الشرط، أو علةً لذلك الشرط، أو لتلك العلة وجب وجودهما معاً، فلو عدما لنقلنا الكلام إلى سبب عدمهما و يتسلسل و هو محالٌ.

و أيضاً شرط الجوهر هو العرض، لأنّ شرط الجوهر خارج عن ماهية الجوهر و الخارج عن ماهية الجوهر يكون عرضاً لا محالة لانحصار الموجود الممكن فيهما، و لا يجوز كونه عديمياً لاستحالة استناد الوجودي إلى العدمي، فيكون الجوهر محتاجاً إليه - أي إلى العرض -

١. الأصل: يغارها، الف و ب: غايرهما.

ضرورة احتياج المشروط إلى شرطه، لكنّ العرض محتاج إلى الجوهر، فيلزم الدور المحال.
و كأنّ تقدير الكلام: و شرط الجوهر - إن كان له شرط - فهو العرض، لاستحالة أن يثبت أنّ^١
شرط الجوهر العرض، ثمّ يبطل ذلك بلزوم الدور.

و أما الوجوديّ الموجب فمحال أيضاً، لأنّه ليس إلّا طريان الضدّ^٢، لكنّه محالٌ و إلّا لزم
الدور، لأنّ حدوث الضدّ يتوقّف على انتفاء الأوّل - أعني الضدّ الآخر المنافي إذ لو وجد الطاري
[٤٠ ب] مع بقاء الباقي^٣ لزم اجتماع الضدّين و هو محالٌ، فلو علّل انتفاء الأوّل - أعني الباقي^٤ -
أي بحدوث الطاري، لتوقف حدوث الطاري على عدم الباقي^٥ لكونه شرطاً^٦ لحدوثه^٧ و
المشروط يتوقّف على شرطه و عدم الباقي^٨ يتوقّف على حدوث الطاري، لكون حدوث الطاري
علّه لذلك عدم و المعلول مفتقر إلى العلّة، فيتوقّف كلّ منهما على الآخر و هو معنى الدور.

و لأنّ التضاد حاصل من الجانبين، لأنّ المضادة من الإضافات المتّقة في الطرفين، فإذا كان
أمر ضدّ الآخر كان ذلك الآخر ضدّاً^٩ لذلك الآخر و حينئذٍ يكون الباقي^{١٠} ضدّاً للحدوث، كما أنّ
الحادث ضدّاً^{١١} له، فلا يكون انتفاء أحدهما بصاحبه أولى^{١٢} من العكس، فإمّا أن ينتفيا^{١٣} معاً بأن
ينفي كلّ منهما صاحبه أو لا ينفي أحدهما صاحبه و الأوّل - و هو انتفائهما معاً بهذا الوجه -
محالٌ، لأنّ العلّة في نفي كلّ واحد منهما وجود الآخر و العلّة مقارنة للمعلول، فنفي^{١٤} كلّ واحد
منهما مقارن لوجود الآخر، فلو انتفيا معاً بهذا الوجه لوجدا معاً، فلم ينتفيا، هذا خلف.

و أمّا الثاني و هو عدم نفي أحدهما صاحبه، فهو المطلوب.

لأيقال: لا نسلم أنّ انتفاء أحدهما بالآخر ليس أولى من العكس، بل انتفاء الباقي بالحادث

١. كلمة «أنّ» منقودة في الأصل.

٢. ب: الضدان.

٣. الأصل: النافي، الف و ب: الباقي.

٤. الأصل: النافي، الف و ب: الباقي.

٥. الأصل: النافي، الف و ب: الباقي.

٦. الأصل: شرط، الف و ب: شرطاً.

٧. الف: بحدوثه.

٨. الأصل: النافي، الف و ب: الباقي.

٩. الأصل: ضد.

١٠. الأصل: النافي.

١١. الأصل: ضدّاً، الف و ب: ضد.

١٢. في الأصل زيادة «به» بعد كلمة «أولى».

١٣. الأصل: يبقيا، الف: ينتفيا، ب: يلتقيا.

١٤. الأصل: فيقي، الف: فبقيا، ب: فنفي.

أولئ من عكسه - أعني انتفاء الحادث بالباقي - لأنَّ الحادث متعلِّق السبب و معطي الوجود، فيكون أقوى من الباقي المنقطع السبب و لأنَّ عدم الحادث بالباقي ملزوم للمحال و هو اجتماع النقيضين - أعني الوجود و العدم -، لأنَّه حال حدوثه يكون موجوداً، فلو انتفى بالباقي في ذلك الزمان كان معدوماً فيه، فيكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة و هو محالٌ و عدم الباقي الحادث ليس كذلك، فتثبت الأولوية و لأنَّ الحادث جاز أن يكون أكثر أفراداً من الباقي، لأنَّنا نجيب عن الأوَّل بأنَّ الباقي متعلِّق السبب أيضاً لإمكانه و علَّة حاجة الأثر إلى المؤثر إنَّما هو الإمكان، فهما متساويان في متعلِّق^١ السبب.

قال المحقق رحمه الله على هذا بعد تسليم كون علة الحاجة هي الامكان: أن الحادث يحتاج إلى السبب لإعطائه الوجود و الباقي يحتاج إليه لتبقيته و حفظ وجوده السابق، فيكون تعلِّق الحادث بالسبب أقوى.

وفيه نظر، فإنَّه لا يلزم من كون الحادث أقوى تعلِّقاً بالسبب من الباقي أن يكون أقوى من الباقي، و أيضاً فالباقي له من السبب أصل الوجود و تبقيته و حفظه و الحادث ليس هو سوى أصل الوجود، فيكون الباقي أقوى، و عن الثاني و هو قوله: «إنَّ عدم الحادث بالباقي ملزوم للمحال و هو اجتماع وجوده و عدمه في زمان واحد» أن نقول: إنَّما يلزم ذلك لو قلنا: إنَّ الحادث يدخل في الوجود، فيعدمه الباقي و نحن لا نقولُ بذلك، بل نقول: إنَّ الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود والطريان على الباقي و الشارح دام ظلُّه أتى بلفظ "ثم" في قوله: «لو قلنا إنَّ الحادث يوجد، ثمَّ يعدم» و هي في غير موضعها، لأنَّ "ثم" موضوعة [٤١ آ] للتراخي و لو وقع العدم في زمان التراخي عن زمان الحدوث، لم يلزم اجتماع الوجود و العدم، فلهذا أبدلناها بالواو الموضوع للجمع^٢.

و عن الثالث و هو قوله: «جاز أن يكون أكثر أفراداً» بأنَّ ذلك مبنئ على اجتماع الأمثال واجتماع الأمثال محال.

٢. الف: للمجموع، ب: لموضع الجمع.

١. ب: تعلِّق، الف و الاصل: متعلِّق.

واعلم أنَّ هذه الأجوبة عن مستند المنع من عدم الأولوية و هو غير مسموع عند أهل النظر، فإنَّهم يمنعون من الكلام [على] ^١ مستند المنع و ذلك لأنَّ بطلان المستند لا يستلزم بطلان المنع، فيبقى ^٢ الدليل موقوفاً على الخلاص عن ذلك المنع و إن أبطل المستند فإنَّ انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم و لا يجوز أن يعدم بالفاعل، لأنَّ الإعدام إن كان وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم، لأنَّه لو كان كذلك لكان الوجود عين عدم، هذا خلف، بل أقصى ما في ^٣ الباب أن يكون ذلك الوجودي أمراً موجباً لعدم العالم، فيكون ذلك راجعاً إلى طريان الضد و قد أبطلناه.

و إن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً، فيستحيل استناده إلى المؤثر، لأنَّه لا فرق عند العقل بين أن يقال: لم يفعل و بين أن يقال: فعل النفي، إذ لو ثبت بينهما فرق لامتاز أحدهما عن الآخر، فيقع التمايز في العدمات، فتكون ثبوتية، هذا خلف، هذا أشهر شبه ^٤ الكرامية.

«و الجواب عن الأولين» - أي عن الدليلين الأولين من الأدلة ^٥ التي استدلل الحكماء بها على امتناع عدم العالم بالنظر إلى علته - أما عن الأول، فالمنع من كونه تعالى موجباً و سبباً أنَّه تعالى قادر مختار و أما الثاني فما ^٦ تقدّم من كون الإمكان عديماً و حينئذٍ لا يلزم من افتقار إمكان عدم العالم إلى محلٍّ يقوم به و هو الهولوى و عن الثالث و هو قوله: «لوجاز عدم على العالم لكان عدمه بعد وجوده بعديّة زمانية» أنَّ البعديّة و القبليّة من الصفات الاعتبارية - أي الذهنية المحضة ^٧ - لا يجب وجود معروضهما في الخارج كالإمكان، فإنَّه لا يجب وجود معروضه - أعني الممكن - في الخارج و إلا لكان كلّ معدوم ممتنعاً، فلم يوجد شيء من الحادث، هذا خلف و كذا الامتناع لا يجب وجود معروضه و هو الممتنع و إلا لكان الممتنع غير ممتنع، هذا خلف و حينئذٍ لا يلزم من كون عدم العالم بعد وجوده ثبوت زمانٍ تلحقه القبليّة و البعديّة لذاته

٢. الأصل: فيقي، الف و ب: فيبقى.

٤. الف و ب: شبهة.

٦. الأصل: فيما، الف و ب: فما.

١. كلمة "على" لم ترد في الأصل.

٣. الأصل: باقى، الف و ب: ما فى.

٥. الأصل: أدلة، الف و ب: الأدلة.

٧. ب: المختصة.

ولوجود العالم وعدمه^١ الواقعين^٢ فيه بسببه ولأنَّ القبلية والبعدية تلحقان^٣ الزمان، فإنَّ أَمَسَ متقدِّم على اليوم بالضرورة، فلو افترقنا إلى زمان يثبت فيه البعد والقبل، لزم أن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل ولأنَّ العدم يوصف بهما - أي بالقبلية والبعدية - فإنَّ عدم الحوادث الماضية قبل وجودها وعدمها الطاري بعد وجودها بعدية لا يجمع القبل معها البعد^٤ وكذا الباري تعالى، فإنَّه يوصف بأنَّه قبل العالم مع استحالة كونه تعالى زمانياً ولأنَّ القبلية والبعدية لو كانتا موجودتين لزم التسلسل ضرورة كون كلِّ منهما بعد بعض الموجودات وقبل بعضها، فيلزم ثبوت قبلية وبعدية [٤١ ب] لهما، ثمَّ الكلام في تلك القبلية والبعدية اللاحقتين^٥ لهما كالكلام فيهما^٦ إلى غير النهاية.

وقول الشارح دام ظلُّه: «لا تفتقر إلى قبلية وبعدية إلى آخر» فيه نظر، لأنَّه لا يلزم من لزوم القبلية والبعدية لهما إفتقارهما إليهما، فهذا حذفنا هذه اللفظة قلنا: يلزم ثبوت قبلية وبعدية. قوله: «و أجاب بعض المحققين عن الأوَّل»، أي عن قوله: أن القبلية والبعدية تلحقان الزمان، فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل، فإنَّ القبلية والبعدية تلحقان أجزاء الزمان لذاتها القبلية، أي يكون جزء منه متقدِّماً على جزء آخر لذاتهما لأبزمان مغاير لهما، فلا يلزم حينئذٍ أن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل.

واعلم أنَّ هذا ليس أول السؤالات وإنما هو ثانيها وأولها هو أنَّ القبلية والبعدية من الإعتبارات العقلية، فلا يجب وجود معروضهما كالإمكان والإمتناع وعن الثاني وهو: قوله: «إنَّ العدم يوصف بهما»، أي بالقبلية والبعدية، «فإنَّا نلتزم صحَّة إتيان العدم بهما، لكن وجودهما في الذهن يدل على وجود معروضيهما في الخارج» و عبارة المحقق رحمه الله هذه: «أنَّ العدم المقيّد لشيء: ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء ويصحَّ لحوق الإعتبارات العقلية به من حيث هو معقول» وقال قبل هذه: «القبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان إضافيتان لأنَّ وجودان

١. الأصل: عدم، الف وب: عدمه.

٢. ب: الداعين.

٣. الأصل و ب: يلحقان.

٤. كلمة "بعد" محذوفة في نسختي الف وب.

٥. في النسخ الثلاث: اللاحقين.

٦. الأصل: فيها.

إلا في المعقول، لأنَّ الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا، فكيف توجد الأضافة اللاحقة لهما، لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدلُّ على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء، وهذا حق، فإنَّ المراد من ثبوتهما في العقل لشيء الحكم المطابق على الشيء المغاير للزمان بهما - أي بالقبلية والبعدية الزمانيتين - وذلك يوجب ثبوت زمان في الخارج تلحقه القبلية والبعدية لذاته - أي من غير إحتياج إلى أمر مغاير له - و تلحقان الشيء المغاير للزمان الواقع فيه بسبب لحوقهما للزمان والمراد بمعروضهما الزمان لا الأمور الواقعة فيه، لأنَّ الزمان هو المعروض لهما بالحقيقة وبالذات، أي من غير واسطة.

و عبارة الشارح دام ظلّه يفهم منها أنَّ المحقق رحمه الله يذهب إلى أنَّ وجود القبلية والبعدية المطلقتين - أعني اللتين أعم من الزمانيتين وغيرهما في الذهن - يدل على وجود معروضهما - أعني الموصوف بالقبلية والبعدية - سواء كان زماناً أو واقعاً فيه في الخارج وقد ظهر من عبارته خلاف ذلك، فلهذا أتينا بعبارته، وهذه العبارة ذكرها في شرحه للإشارات.

«و عن الثالث» - أي وأجاب المحقق رحمه الله عن السؤال الثالث وهو أنَّ القبلية والبعدية لو كانتا موجودتين لزم التسلسل، «أنَّ العقل إذا اعتبر لهما» - أي للقبلية والبعدية - «قبلية وبعدية حصلتا لهما، لكن ينقطع التسلسل بإيقاع الإعتبار» و عبارة المحقق هنا هذه: إمّا نفس القبلية، فليس هو من الموجودات المختصة بزمانٍ دون زمان، لأنَّها أمر اعتباري يصحُّ تعقله في جميع الأزمنة وإن [٤٢ آ] أخذت من حيث تقع في زمان معيّن كان حكمه حكم سائر موجودات في لحوق قبلية أخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك، بل ينقطع بانقطاع الإعتبار.

و قال الشارح دام ظلّه: «و الأول ضعيف، لأنّه إذا عقل في بعض الموجودات» - أي أجزاء الزمان - «حصول السبق والتأخر من غير زمان»، - أي مغاير للتقدم والمتأخر - «فلم لا يعقل في العدم^١ و الوجود» - أي في عدم العالم و وجوده - «وكيف يصحُّ أن يقال لهما: إنَّ القبلية والبعدية تلحقان أجزاء^٢ الزمان لذاته و أجزاء الزمان متساوية، بل هي أمور فرضية لا وجود لها إلا بالفرض و اتصاف بعضها» - أي بعض الأجزاء -، «بالتقدّم دون بعض يقتضي وجودها فعلاً.

١. الواو في الأصل محذوفة.

٢. الأصل: آخر.

فيلزم تتالي الآتات»، لأن ما هو متقدّم بذاته على آخر يجب أن يكون منفصلاً عن ذلك الآخر بماهيته، فيكون الزمان غير متصل، بل مركّب من آتات متتالية و هو عندهم محالٌ و هذا من جملة اعتراضات فخرالدين الرازي.

قوله: «و الثاني ضعيفٌ».

و هو إشارة إلى جوابه بالتزام كون عدم موصوفاً بالقبلية و دعواه أن وجودهما في الذهن يدلّ على وجود معروضهما في الخارج، و ذلك لأنّ مقتضي لثبوت المعروض في الخارج إمّا ثبوتها في الذهن لمجرّده و هو محال بالإمكان و الامتناع، فإنّهما ثابتان في الذهن مع عدم اقتضائهما ثبوت معروضها في الخارج، و أمّا كون الذهن يلحقهما بالعين و هو باطل، لأنّ الذهن يلحقهما بالعدميات.

و في هذا نظر، فإنّ مقتضي لثبوت المعروض في الخارج على تقديره إنّما هو علّة وجوده التامة، لا ثبوتها في الذهن و لا إلحاق الذهن إياهما بالعين و لو كان مقتضي لوجود معروضهما ثبوتها في الذهن لم ينتقض بالإمكان و الامتناع، لاحتمال كون ماهية القبلية البعدية من حيث ذاتهما مقتضيتين لوجود معروضهما في الخارج بشرط حصولهما في الذهن، فلا ينتقض ذلك بالإمكان و الامتناع لاختلاف هذه الاعتبارات، فلا يلزم من كون بعضها علّة لأمر كون غير ذلك البعض علّة لذلك الأمر.

أمّا إلحاق الذهن إياهما بالعدميات فلا يدلّ على عدم معروضهما في الخارج، إذ المراد بمعروضهما معروضهما بالذات - أعني الزمان الذي يعرضان له بغير واسطة - إلّا الأمور الواقعة في الزمان، فإنّ هذه الأمور معروضات لهما^٢ بالعرض، إذ المراد القبلية و البعدية الزمانيتان^٣ لا مطلق القبلية و البعدية، و حينئذٍ إذا ألحق^٤ الذهن القبلية و البعدية بالعدميات^٥، فلا بدّ من زمانٍ يحصل فيه تلك العدميات حتّى يصدق عليهما القبلية و البعدية المذكورتان، فالحاصل أنّ الكلام

٢. الأصل: لها.

١. في الأصل: من ذلك.

٤. الأصل: لحق.

٣. الأصل: الزمانيان.

٥. الأصل: العرضيات.

هو في القبلية و البعدية الزمانيتين^١ و إنّ معروضهما بالحقيقة و الذات إنّما هو أجزاء الزمان و صدقها [٤٢ ب] على غير أجزاء الزمان باعتبار وقوع ذلك العین فيها، أي في أجزاء الزمان. و الحق أنّ كون القبلية و البعدية من العدميات لا يدلّ على كون معروضهما عديمًا، إذا لا يلزم من كون العارض عديمًا كون معروضه عديمًا، فإنّ الوجوب أمرٌ عديمٌ مع وجوب كون معروضه موجوداً في الخارج و كذا الفاعلية، بل الوجه أن نقول: لم قلتُم أنّ القبلية و البعدية تستدعيان زماناً محققاً و لم لا يكفي فيهما الزمان المقدّر، فإذا قلنا: الأوّل متقدّم على الثاني تقدّمًا زمنيًا يكون معناه: أنّا [إذا]^٢ فرضنا زماناً ممتدّاً يشتمل على وجود الأوّل و الثاني كان وقوع الأوّل في جزءٍ منه متقدّمًا على الجزء الذي وقع فيه الثاني^٣.

قوله: «و الثالث تسليم^٤ كونهما عقليين لا يدلّان على وجود معروضيهما في الخارج، إذ المعروض هنا القبليّات و البعديّات الذهنيّة».

و فيه نظر، فإنّا بيّنا أنّ المراد بالمعروض إنّما هو المعروض بالذات و هو الزمان، لأنّ الموصوف بالقبل و البعد من الأمور الواقعة فيه و عروض القبليّة و البعديّة للقبليّات و البعديّات الذهنية إنّما يكون إذا فرض و قوعهما^٥ في زمان معيّن، فيصير حكمهما حكم غيرهما من الأمور الواقعة في الزمان و يحلّق العقل بها قبليّة أجزاء الزمان، كما يلحقها بغيرها من الأمور العينية الواقعة فيه، فهي إذا معروضة للقبليّة و البعدية بالعرض، لأ بالذات، و الكلام إنّما هو في المعروض بالذات، لأ بالعرض.

قوله: «و عن الرابع» - أي و الجواب عن الرابع و المراد حجّة الكرامة على امتناع عدم العالم - «أنّها شبهة باطلّة بالواحد منّا» و هذا الجواب بالنقض الإجمالي. و تقريره أن يقال: لو صحّ ما ذكرتم من الدليل لزم أن لا يعدم واحدٌ منّا و هذا عندهم محالٌ، فإنّ المنقول عنهم، بل أكثر المتكلّمين، أنّ الواحد منّا يعدم بموته و إنّ الله تعالى يُعيدُه يوم القيامة.

٢. كلمة إذا مفقودة في الأصل.

١. الأصل: الزمانين.

٣. في نسختي الف و ب: ا و ب، بدل عن الأوّل و الثاني.

٥. الأصل: و قوعها.

٤. في نسختي الف و ب: ب.

فلهذا انتقض الشيخ رحمه الله تعالى دليلهم بذلك و أجاب الشيخ أبو إسحاق بوجه آخر و هو نقض إحدى مقدمات الدليل المذكور - و هو أن يقال: لم لا يعدم بطريان الضدّ و الدور الذي ادّعيتم لزومه - غير لازم، لأنّ انتفاء الأول، أعني الضدّ الباقي، يحدث الثاني - أعني الحادث - و ليس حدوث الثاني - أعني الحادث - محتاجاً إلى عدم الأول و إن كان لا ينفك عنه، فإنّ العلة لا تنفك عن المعلول و هي غير محتاجة إليه و هنا كذلك، فإنّ حدوث الطاري كان علة لزوال الباقي لم يكن محتاجاً إلى ذلك الزوال، لأنّه معلول له و العلة لا تحتاج إلى معلولها و إلى هذا أشار المصنّف رحمه الله تعالى بقوله: "و العلة غير محوكة إلى المعلول".

و زدنا لفظة "عدم" قبل الأول ليصحّ الكلام، لأنّه لا يلزم من عدم احتياجه إلى الأول عدم احتياجه إلى عدمه و الدور إنّما يلزم من هذا و أيضاً فقوله: "و إن كان لا ينفك عنه" لا يكون صحيحاً حينئذٍ، لاستحالة [٤٣ آ] اجتماع الحادث و الأول، أعني الباقي، فلا بدّ من لفظة "عدم" ولعلّها سقطت من الناسخين.

قوله: «و حصول الرجحان من غير مرجّح ليس بلازم، لجواز كون الحادث أقوى» من الباقي في الجملة و «إن كنّا لانعرف وجه قوّته» و هذا جوابٌ عن قوله: «إنّ المضادة من الجانبين، فلو عدم أحد الضدّين بصاحبه لزم الترجيح من غير مرجّح».

قوله: «و أيضاً فإنّ سبب الباقي حافظ للوجود الحاصل و سبب الحادث معطّ^٢ للوجود والمعطي^٣ أقوى من الحافظ، فيترجّح الحادث» لقوّة سببه و زدنا لفظة "سبب" ليصحّ الكلام، لأنّ الباقي ليس بحافظ للوجود، بل الحافظ لوجوده^٤ هو سببه و كذا الحادث ليس معطياً^٥ للوجود، بل سببه هو المعطي^٦.

«سَلَمْنَا» - أي سَلَمْنَا لا يعدم بطريان الضدّ - و «لكن لم لا يعدم بالفاعل و ما ذكروه» - أي من عدم الفرق بين قولنا: لم يفعل و بين قولنا: فعل النفي، إذ لو تميّز أحدهما عن الآخر لزم

١. الأصل: و ردّ بالفتحة، الف: فزدنا، ب: وردنا.

٢. الأصل: مغط.

٣. الأصل: المعطى.

٤. الأصل: وجوده.

٥. الأصل: معطياً.

٦. الأصل: المعطى.

التمايز في العدميات، فتكون ثبوتية^١ - «غير لازم^٢؛ لأنّ قولنا: "لم يفعل" حكمٌ بالاستمرار على ما كان وبعدهم صدور شيءٍ عن الفاعل و قولنا: "فعل العدم" حكمٌ بتجدّد العدم بعد أن لم يكن وبصدوره عن فاعله، فالتمايز واقع بين هذين^٣ بالضرورة و لاستبعاد في التمايز بين^٤ العدمين بانتسابهما إلى أمرين وجوديين» بأن يكون أحد ذينك العدمين منسوباً إلى أمر وجودي و العدم الآخر منسوباً إلى أمر وجودي غير الأوّل كالعمى و الصمم، «أو بانتساب أحدهما» إلى أحد العدمين إلى أمر وجودي «دون الآخر» كعدم زيد مثلاً و العدم المطلق و حذفنا لفظ^٥ "العدميات" الموضوع للجمع و أتينا بلفظ^٦ "العدمين" الموضوع للتثنية ليجري الكلام على قانون العربية حيث ثني الضمير في قوله: "بانتسابهما" و في قوله: "بانتساب أحدهما".

قوله: «و أيضاً فما ذكره» - أي من الدليل على امتناع استناد الإعدام إلى الفاعل - «يقتضي أن لا يتجدّد عدم أصلاً» و هذا نقض إجمالي.

و تقريره أن يقال: لو صحّ ما ذكرتموه من الدليل لزم أن لا يتجدّد عدم أصلاً و التالي باطلٌ بالضرورة، فكذا المقدّم، بيان الملازمة أنّ المتجدّد إن كان وجوديّاً لم يكن عدماً و إن كان عدماً فهو محالٌ، لأنّه لا فرق بين قولنا: "لم يتجدّد شيء" و بين قولنا: "تجدّد العدم".

قوله: «قال بعض المحقّقين: إنّه ليس هو بحلّ شكّ^٧، بل هو زيادة شكّ و تأكيد لقول من يقول: الإعدام غير ممكن إلّا بطريان الضدّ أو انتفاء الشرط و هو مذهب أكثر المتكلمين». قوله: «و فيه نظر»، لأنّ الجواب بالمعارضة إنّما هو بانسحاب كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة، فيكون باطلاً.

و أقول: لا شكّ أنّ هذا ليس بحلّ للشبهة، فإنّ حلّ الشبهة إنّما تكون بإظهار مواضع الغلط و مواضع الخطاء و أسبابه، إمّا في المادّة أو الصورة و إظهار فسادها على سبيل الإجمال ليس

٢. "غير لازم" خبرٌ لما ذكره.

١. الأصل: ثبوته.

٤. الأصل: في.

٣. الأصل: هاذين.

٦. الأصل: لفظة.

٥. الأصل: لفظة.

٧. الأصل: بمحال، الف و ب: محل شك و الصحيح هو: بحلّ شكّ.

[٤٣ ب] حلاً لها والذي ذكره ليس بمعارضة، بل هو نقض إجمالي، فإن المعارضة عبارة عن إقامة دليل يدل على بعض المدعى وهذا ليس كذلك، فإنه إنما يقدح في الدليل، لا في المدلول المدعى والمغالطات تورّد التشكيك وكلّما كانت أعمّ كان الشكّ الحاصل بها أزيد وهنّها لمّا تبين^١ ورود هذه الشبهة من امتناع تجدد عدم أصلاً ازداد الشكّ بها، فلهذا قال رحمه الله: إنّه ليس بحلّ، بل هو زيادة شكّ.

وقول المحقّق أنّه تأكيد لقول من يقول^٢: الإعدام غير ممكن إلّا بطريان الضدّ وهو مذهب أكثر المتكلّمين، فيه نظر، فإنّ المجيب بالنقض المذكور بين استلزام الحجّة المذكورة لامتناع تجدد شيء من الإعدام مطلقاً، سواء كان بالفاعل، أو بطريان الضدّ، أو بانتفاء الشرط، فإنّ هؤلاء يذهبون إلى جواز تجدد العدم بطريان الضدّ، أو بانتفاء الشرط، فالتنقض يبيّن أنّ الحجّة المذكورة مستلزّمة لامتناع ذلك، فهي دالّة على نقيض ما ذهب إليه هؤلاء، فكيف يكون تأكيداً لقولهم ويمكن أن يقال: إنّ قولهم هذا يشتمل على قولين:

أحدهما: امتناع تجدد العدم بغير^٣ طريان الضدّ وانتفاء الشرط.

والثاني: جواز تجدد العدم بهما.

والحجّة المذكورة مؤكّدة لقولهم الأوّل، أعني امتناع تجدد العدم بغير طريان الضدّ وانتفاء الشرط وإن كانت معارضة للقول الثاني وحينئذٍ يصدق في الجملة أنّ ذلك تأكيد^٤ لقولهم.

قوله: «سَلَمْنَا» - أي سَلَمْنَا أنّه لا يعدم بالفاعل - «لكن يجوز أن يعدم بانتفاء الشرط، والدور» - الذي ادّعيت لزومه لهذا الاحتمال باعتبار كون الشرط لا يكون إلّا عرضاً والعرض محتاج إلى الجوهر - «غير لازم»، لأنّ دعوى أنّ الشرط الذي للجوهر لا يكون إلّا عرضاً خالية من الحجّة لجواز كون الشرط لاجوهر أو لاعرضاً، بل أمراً^٥ عديمياً، فإنّ الأمور العدمية تجوز أن تكون شرائطاً للأمور الوجودية، أو نقول: الجوهر مشروط بعرض كلّيّ لا ينفي شيئاً من أفراد

١. الف و ب: بيّن.

٢. الأصل: قول.

٣. بغير لم تورّد في الأصل.

٤. الأصل: تأكيداً.

٥. الأصل: أمر.

أكثر من زمان واحد، فإذا لم يفعل الله شيئاً من تلك الأفراد انتفي ذلك العرض الكلّي الذي هو الشرط فانتفي الجوهر، أو يكون الجوهر والعرض متلازمين وإن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر كالتضايين، فإنهما متلازمان من غير احتياج أحدهما إلى الآخر وإذا لم يوجد الله تعالى أحد ذينك المتلازمين وهو العرض انتفي الآخر وهو الجوهر.

وقوله: «قال بعض المحققين: هؤلاء الكرامية يقولون ببقاء الأعراض، فلا يردّ عليهم ما ذكرتموه» من كون الجوهر مشروطاً بعرض لأيقى، فإذا لم يفعله الله تعالى انتفي الجوهر. والتلازم بين شيئين من غير احتياج أحدهما إلى الآخر محالٌ والتمثيل بالتضايين غير صحيح، لأنّ كلّ واحدة منهما، أي المتضايين، محتاجة إلى ذات الأخرى، أي المضاف الآخر، أعني معروض الإضافة الأخرى كالأبوة مثلاً، فإنّها محتاجة إلى ذات الإبن والبنوة، فإنّها محتاجة إلى ذات الأب، ثمّ أجاب عن الدور - أي المدعى لزومه من كون الجوهر مشروطاً بالعرض - بأنّه إنّما يلزم [٤٤ آ] إن لو كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما هو محتاج فيه إليه وههنا ليس كذلك، فإنّ احتياج الجوهر إلى عرض ما لا يعينه لأ إلى عرض معيّن والعرض المعيّن محتاج إلى جسم يعينه، فلا يلزم الدور.

قوله: «أقول: قول الكرامية ببقاء الأعراض ليس بمخرج للجواب عن الصّحة لجواز بطلان قولهم، بل الأولى أن يقال: هذه المسألة تتوقّف على استحالة البقاء على الأعراض، فإن ثبت - أي استحالة البقاء على الأعراض - صحّ الجواب» لجواز اشتراط الجوهر بعرض لا يبقى أفراد، فإذا لم يفعلها الله تعالى انتفي ذلك العرض الذي هو الشرط، فانتفي الجوهر وإلا فلا، أي وإن لم تثبت استحالة البقاء على الأعراض لم يصحّ الجواب.

قوله: «و الجواب عن الإضافتين^٢ ضعيف، لأنّ حاجة الإضافة إلى معروض الأخرى^٣ لا تقتضي حاجتها إليها مع التلازم»، معناه أنّ التلازم بين الإضافتين^٤ كالأبوة والبنوة مثلاً متحقق مع عدم احتياج إحداهما^٥ إلى الأخرى، فقد تحقّق التلازم بين شيئين من غير احتياج أحدهما

١. ضمير "هو" مفقود في الأصل.

٢. الأصل و الف: الإضافين، ب: الإضافتين.

٣. الأصل: الآخر، الف: الأخرى.

٤. الأصل و الف: الإضافين، ب: الإضافيين.

٥. الأصل و ب: أحدهما، الف: إحداهما.

إلى الآخر وهو المدعى، فلم لا يجوز كون الجواهر والعرض كذلك وكون كل واحد منهما محتاجة إلى معروض الأخرى^١ لا يقدح في ذلك، إذ لا يلزم من احتياجها إلى معروض الأخرى احتياجها إلى نفس الأخرى، فإن الاحتياج إلى المعروضات لا يستلزم الاحتياج إلى العوارض.

قوله: «و جوابه عن دفع الدور» - أي المدعى لزومه من اشتراط الجواهر بالعرض - جيد.

و اعلم أن ما ذكره المحقق إنما أورده على كلام فخرالدين ونحن نورد صورة كلامهما^٢ ههنا، أما فخرالدين فقال في أثناء منعه لمقدمات دليل الكرامية ماهذه صورته:

«لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه أن العرض لا يبقى والجواهر ممتنع الخلوق عنه، فإذا لم يفعل الله تعالى العرض انتفي الجواهر».

قوله: إنه يلزم الدور، قلنا: لم لا يجوز أن يقال: الجواهر والعرض متلازمان وإن لم يكن بأحدهما حاجة إلى الآخر، كما في المتضايقين ومعلولي العلّة الواحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر.

قال المحقق رحمه الله تعالى على هذا ما [هذه]^٣ صورته وبيان المصنف كون العرض شرطاً في الأعدام بأن العرض لا يبقى والجواهر ممتنع الخلوق عنه، فينعدم بانعدامه ليس ممّا يفيد مع هؤلاء الخصوم، لأنّ الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة وقال أيضاً: «و جواب المصنف بتجوز التلازم من غير احتياج أحدهما إلى الآخر ليس بمفيد هنا، فإنّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم والتلازم وإن كان باحتياج كل واحد من المتلازمين إلى عين^٤ الآخر محالاً، لكنّه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يتعلّق بالآخر ليس بمعقول، فإنّ ذلك يكون مصاحبة اتّفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك وإيراد المثال بالمتضايقين على الوجه المشهور غير صحيح، فإنّ إضافة كل منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر، لا إلى إضافته»، انتهى كلامه.

وقد ظهر أن بين ما نقله الشارح دام ظلّه وبين عبارته التي أوردها وهي عبارته في

١. أي معروض الإضافة الأخرى، في الأصل: الآخر، في الف: معروضه الأخرى، في ب: المعروض الأخرى.

٢. الأصل: كلامهما، الف و ب: كلامهما.

٣. كلمة "هذه" مفقودة في الأصل.

٤. الأصل و الف: غير، ب: عين.

تلخيص المحصل تفاوتاً وكلامه وارد على كلام فخرالدين كما تراه وأما قوله: إن ذلك ليس يفيد منع هؤلاء الخصوم فهو حق، لأنه عارض حجّتهم على إحدى مقدمات دليلهم وهي استحالة استناد عدم العالم إلى عدم شرطه بالحجّة التي ذكرها وهي مؤلّفة من مقدمتين:

إحديهما: كون الأعراض غير باقية وهي غير بيّنة بنفسها ولا مسلمة عند الخصم ولم يأت عليها برهان، فلا جرم لم يكن ذلك مفيداً معهم ولا قادحاً في حجّتهم.

وقوله الشارح دام ظلّه تقلّلاً عن المحقّق: «والتلازم من احتياج أحدهما إلى الآخر محال» حذف منه قوله: «أو ما يتعلّق بالآخر»، فورد عليه اعتراضه المذكور بالنقض بالإضافتين لوجود التلازم فيهما من غير احتياج إحديهما إلى الأخرى^١ وإذا ضمّ إلى كلام المحقّق هذا القدر المحذوف اندفع الاعتراض، لأنّ إحدى الإضافتين إذا احتاجت إلى معروض الأخرى، فقد احتاجت إلى ما يتعلّق بالأخرى، فلم يتحقّق النقض. والمحقّق لم يدع أنّ كلّاً من الإضافتين محتاجة إلى الأخرى، بل ذكر أنّ احتياج كلّ من المتلازمين إلى الآخر محال على ما يشهد به كلامه.

وفي كلّ من كلام الشارح دام ظلّه والمحقّق رحمه الله هنا نظير، فإنّ قول الشارح دام ظلّه: «إنّ هذه المسألة تتوقف على استحالة البقاء على الأعراض، فإن ثبت صحّ الجواب وإلا فلا» ممنوع:

أما أولاً: فلاّنه لا يكفي استحالة البقاء على الأعراض في صحّة الجواب المذكور، بل يحتاج مع ذلك إلى امتناع انفكاك الأجسام منها، إذ على تقدير جواز انفكاكها عن الأعراض لا يلزم من عدم إيجاد الله تعالى للأعراض عدم الأجسام.

وأما ثانياً: فلاّنه لا يحتاج إلى استحالة البقاء، بل يكفي جواز العدم وهو أعمّ من كون البقاء محالاً، أو ممكناً.

وأما ثالثاً: فلاّنه لا يحتاج إلى استحالة البقاء على كلّ الأعراض، بل إن احتاج فإنّما يحتاج إلى استحالة البقاء على الأعراض اللازمة للأجسام، أمّا غيرها فلا وأيضاً والخلاف المشهور

١. في النسخ الثلاث: أحدهما إلى الآخر.

إنّما هو في بقاء الأعراض القارّة حسّاً كالسواد والبياض، أمّا غيرها كالحركات والأصوات فهي غير باقية وفاقاً وحينئذٍ يتمّ الجواب بأن يقول: لم لا يجوز اشتراط الأجسام بهذه الأعراض المقتضية، فإذا لم يوجد لها الله تعالى عدمت الجواهر.

و قول المحقّق و بيان المصنّف كون العرض شرطاً في الأعدام فيه نظراً، فإنّه كان ينبغي أن يقول شرطاً في البقاء - أعني بقاء الجواهر - حتى يكون عدمه ملزوماً لعدم الجواهر.

قول: «و التلازم وإن كان باحتياج كلّ من المتلازمين إلى غير الآخر محال» فيه نظر أيضاً، فإنّه كان ينبغي أن يقيّد بقوله ذلك فيما هو محتاج إليه، كما ذكره في دفع الدور، فإنّ التلازم بين المادّة والصورة ثابت على قول مثبتها وكلّ منهما محتاجة إلى الأخرى، لكن في غير ما هي محتاجة إليها فيه.

و قوله في دفع الدور المذكور: «إنّ الدور يكون إذا كان المحتاج إليه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه و ههنا ليس كذلك، فإنّ احتياج الجواهر إلى عرض ما لا يعينه لا إلى عرض معيّن و العرض المعيّن يحتاج إلى جسم بعينه»، فيه نظر، فإنّه لا يلزم من احتياج العرض المعيّن إلى الجسم المعيّن عدم احتياج [٤٥ أ] العرض إلى الغير المعيّن إلى ذلك الجسم و الدور إنّما ينبغي ذلك.

و الحقّ أنّ العرض الغير المعيّن الذي فرض احتياج الجسم إليه يجب كونه محتاجاً إلى ذلك الجسم، لأنّ أفرادها التي لا تكون موجودة في الخارج إلّا فيها لا بدّ و أن تكون قائمة بالجسم محتاجة إليه، فهو إن كان كلياً إلّا أنّه مقيّد بالقيام بذلك الجسم، فيكون محتاجاً إليه.

[المقصد الرابع: في الموجودات]

[و فيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أَنَّ الوجود نفس الماهية]

قال المصنّف: «القول في الموجودات، وجود الشيء نفس ذاته وإلاّ لزم التسلسل، أو وجب قيام الموجود بالمعدوم وكلاهما محالاً».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلفت الناس في ذلك» - أي في زيادة الوجود على الماهية -، «فذهب البصريّون من المعتزلة» كأبي علي و القاضي عبد الجبار ابن أحمد «و المثبتون من الأشاعرة» كالقاضي أبي بكر و إمام الحرمين «إلى أَنَّ وجود الممكنات زائد عليها مشترك بينها وقال أبو الحسين البصري و أبو الحسن الأشعري و جماعة من المتكلمين: إنّ وجود كلّ شيء نفس حقيقته و قد اختار المصنّف رحمه الله تعالى هذا المذهب»، أعني الأخير. «و قالت الأوائل» من الحكماء «إنّ الوجود مقول بالتشكيك على الموجودات» و يعني^١ بالمقول بالتشكيك أن تكون نسبته إلى الأفراد التي يقال عليها مختلفة بالشدة، أو الأولويّة، أو الأقدميّة وأضادها و يستمى اللفظ الدالّ على مثل هذا المعنى مشككاً، لأنّ بين الأفراد التي يقال هذا المعنى عليها اتّحاداً من وجه و هو كون كلّ منها يقال عليه ذلك المعنى و اختلافاً من وجه آخر،

وهو الحاصل بالاعتبارات المذكورة - أعني الشدة والضعف والأولوية والأهمية وضديهما - فالسامع لذلك اللفظ إن لاحظ وجه الاتحاد وغفل عن وجه الاختلاف اعتقد كونه^١ متواطئاً وإن لاحظ وجه الاختلاف اعتقد كونه مشتركاً، إذ المراد باللفظ المشترك ما وضع لمعاني مختلفة، فيشكك حينئذٍ بين الاحتمالين المذكورين، أعني التواطىء والاشتراك.

«و هو» - أعني الوجود - «زائد على تلك الموجودات ولكل موجود منها^٢ وجود خاص، ففي الممكنات ذلك الوجود الخاص زائد، وفي الواجب تعالى هو نفس الماهية»، أي نفس حقيقته.

«واستدلّ المصنّف على مذهبه «بوجهين»:»

«الأوّل: أنّ الوجود لو كان زائداً على الماهية لم يكن عدماً محضاً، لاستحالة أن يكون الشيء عين^٣ تقيضه»، إذ الوجود والعدم تقيضان، بل يجب كونه حينئذٍ ثبوتياً و ثبوته زائد على ماهيته «ضرورة مشاركته لغيره من الثابتات في الثبوت وتخصيصه بأمر زائد عليه والمشارك» بين الشيء وغيره مغاير بالضرورة «للمختص» بذلك الشيء، - أعني الذي لا يوجد لغيره، «فيلزم أن يكون لذلك الوجود وجود آخر»، ثمّ نقل الكلام إلى وجود الوجود،^٤ «و يتسلسل» وإنه محال.

«الثاني: لو كان الوجود وصفاً ثبوتياً قائماً بالماهية لزم قيام الموجود - وهو الوجود - بالمحلّ المعدوم» وهو الماهية،^٥ «لإستحالة [ب ٤٥] أن تكون الماهية موجودة» قبل قيام هذا الوجود بها، لأنّها لو كانت كذلك لكان الوجود المتقدم على قيام هذا الوجود بها إمّا هذا الوجود المتأخّر أو غيره، فإن كان الأوّل لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محالٌ وإن كان الثاني لزم «كون الماهية موجودة مرتين» وهو محال أيضاً.

وبدلنا قوله: «لزم اشتراط الشيء بنفسه» بقولنا: «تقدّم الشيء على نفسه»، لأنّه لا يلزم من

٢. ب: منهما.

٤. ب: الموجود.

١. الأصل: كون.

٣. الأصل و ب: غير.

٥. ب: + به.

تقدّم الشيء على الشيء كونه شرطاً له.

قوله: «وأيضاً إلى آخره»، هذا إشارة إلى دليل تبرع الشارح دام ظله بذكره وهو أن يقال: لو كان الوجود زائداً على الماهية الموجودة لم يكن الموجود^١ الواحد موجوداً واحداً والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة أن ذلك الموجود له ماهية وله وجود، وأحدهما مغاير للآخر، وكلّ منهما موجود^٢ وإلا لكان معدوماً، فيلزم^٣ اتّصاف الشيء بنقيضه إن كان الوجود معدوماً، أو اجتماع النقيضين إن كانت الماهية معدومة، لأنّ التقدير^٤ كونها موجودة وهما محالان بالضرورة، ثمّ الكلام في وجود ذلك الوجود كالكلام فيه^٥ ويتسلسل وإنه محال.

«احتجّ الآخرون»، أعني القائلين بكون الوجود زائداً على الماهية:

[١]: «بأنّا نفرّق بين قولنا: السواد موجود وبين قولنا: السواد سواد» وولّاكون السواد غير الوجود لما حصل الفرق بين هاتين القضيتين، لأنّ موضوعهما - وهو السواد - واحدٌ ومحمول الأولى^٦ الوجود ومحمول الثانية السواد، فلو كان الوجود هو السواد اتّحدت القضيتان في الموضوع والمحمول مع كونهما متّحدين في غيرهما من المعاني، فيلزم أن تكون إحداهما^٧ هي الأخرى، فلا يتحقّق^٨ الفرق.

[٢]: «و لأنّ الوجود لو كان نفس الماهية لم يتحقّق الإمكان النسبيّ» ومتى لم يتحقّق الإمكان «لم يتحقّق التأثير».

أمّا الملازمة الأولى^٩ فلأنّ الإمكان أمر نسبيّ والأمور النسبية لا تعقل إلاّ بين^{١٠} شيئين متغايرين لاستحالة وقوع النسبة بين الشيء ونفسه، فإذا كان الوجود والماهية واحداً^{١١} لم يكن للماهية^{١٢} إمكان الوجود.

- | | |
|-----------------------|---------------------|
| ١. الأصل: الوجود. | ٢. الأصل: موجوداً. |
| ٣. الأصل: فلزم. | ٤. ب: التقرير. |
| ٥. ب: منه. | ٦. الأصل: الأوّل. |
| ٧. ب: أن يكون أحدهما. | ٨. ب: ولا يتحقّق. |
| ٩. الأصل: الأوّل. | ١٠. ب: من. |
| ١١. الأصل: واحد. | ١٢. الأصل: الماهية. |

وأما الملازمة الثانية فلأنَّ علّة احتياج الأثر إلى المؤثر إنّما هي الإمكان، فإذا انتفى انتفى الاحتياج إلى المؤثر، فانتفى التأثير وهو المدعى.

[٣]: وأيضاً فالوجود إذا كان نفس الماهيّة أو جزءاً^١ منها كان واجب الثبوت لها^٢، لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه ووجود الكلّ بدون جزئه، فلا إمكان إذن.

[٤]: «و لأنّا ننقل الماهيّة ونشكّ في وجودها» والمعلوم مغايرٌ للمشكوك فيه، فالماهية غير الوجود.

ولو قال المستدلّ: ننقل الماهيّة وننقل عن الوجود والمعقول مغايرٌ للمعقول^٣ عنه كان أصوب، لأنّ المراد من التعلّل التصوّر وهو غير منافيٍّ للشكّ، فإنّ المشكوك فيه معقول أيضاً بمعنى التصوّر^٤ وحينئذٍ لا يتحقّق الاختلاف بالإيجاب والسلب الذي هو شرط إنتاج هذا الشكل وهو الثاني.

[٥]: «و لأنّ تصوّر الوجود بديهيّ وتصور الماهيّة غير بديهيّ»، فتصوّر الوجود غير تصوّر الماهيّة، فالوجود غير الماهيّة.

وفيه نظر: فإنّه إن^٥ [٤٦ آ] أراد بالوجود الوجود المطلق وبالماهيّة الماهيّة^٦ المطلقة منعنا صدق الكبرى وإن أراد^٧ الوجود المخصوص والماهية المخصوصة منعنا صدق الصغرى وإن أراد^٨ المطلق من أحدهما والمخصوص من الآخر لم ينتج المدعى.

[٦]: قوله: «و لأنّ^٩ الوجود مشترك» بين الموجودات^{١٠}، فيكون زائداً على الماهيات.

[الدليل على أنّ الوجود مشترك]

أما الأوّل «فلكون مقابله» - أعني عدم - «واحداً^{١١}» إذ لو كان كثيراً لزم التمايز في

١. ب: جزء. ٢. الأصل: لهما.

٣. ب: للمعقول.

٤. العبارة من قوله: «لأنّ المراد من التعلّل التصوّر» إلى قوله: «بمعنى التصوّر» محذوفة في ب.

٥. ب: فإن أراد، بدل: فإنّه إن أراد.

٦. ب: و ازداد.

٧. ب: فان، بدل: و لأنّ.

٨. الأصل: الماهيات.

٩. الأصل: واحد.

العدمات و هو محالٌ و متى كان مقابله واحداً^١ كان هو^٢ واحداً، إذ لو لم يكن واحداً لم تنحصر القسمة في النقيضين^٣ - أعني الوجود والعدم - و هو محالٌ.

«و لأن الوجود قابل للقسمة إلى الواجب والممكن»، فإنه يصح أن يقال: الموجود إما واجب أو ممكن و مورد التقسيم لا بد و أن يكون مشتركاً^٤ بين أقسامه.

و فيه نظرٌ، فإنكم إن أردتم أن الوجود معنى واحداً قابلٌ^٥ للتقسيم إلى الواجب و الممكن معنا ذلك، فإنه نفس النزاع، و إن أردتم أن كل واحد مما^٦ صدق عليه لفظ الوجود^٧ إما واجب أو ممكن، بمعنى أنه لا يخلو عن القسمين، فهو مسلمٌ ولكنه لا يلزم منه المطلوب و ذلك ليس تقسيماً، بل ترديداً بين الاحتمالين و هو لا يقتضي الاشتراك بينهما، كما نقول في وجود زيد مثلاً: إما واجب أو ممكن.

قوله: «و لزوال اعتقاد الخصوصيات» - أي خصوصيات الماهيات - مع استمرار اعتقاد الوجود، فإننا^٨ إذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه، فلو اعتقدنا كون ذلك الممكن جوهرأ مجرداً، ثم عرض لنا ما أوجب اعتقاد كونه جسماً زال الاعتقاد الأول - أعني كونه مجرداً -، و لو عرض لنا بعد ذلك ما يوجب اعتقاد كونه عرضاً زال اعتقاد كونه جسماً، و اعتقاد كونه موجوداً مستمر ثابت في الأحوال الثلاثة، و ذلك دليل على كونه مشتركاً بينهما،^٩ إذ [لو]^{١٠} كان لكل واحد منها^{١١} وجود مخالف للآخر لزال اعتقاده و تبدل بالآخر، كما زال اعتقاد خصوصية تلك الماهية بالآخرى.

[الدليل على لزوم كون الوجود زائداً]

و أما الثاني و هو لزوم كونه زائداً حينئذٍ - أي خارجاً عن الماهية -، فلأنه لو لم يكن كذلك

١. الأصل: واحدٌ.

٢. الف: النقيض.

٣. الأصل: معنى واحداً قابلاً.

٤. الف: + و.

٥. ب: بينهما.

٦. ب: منها.

٧. الأصل: واحدٌ.

٨. الأصل: ولو.

٩. ب: مشترك.

١٠. النسختان: منها.

١١. الأصل: فإنه.

١٢. من النسختين.

لكان إما نفس الماهية أو جزءاً^١ منها و التالي يقسميه باطل، فالمقدم مثله و الملازمة بيّنة بنفسها. أما بطلان الأول فلأنّه يلزم منه تشارك الماهيات في خصوصياتها، هذا خلف و أما بطلان الثاني فلأنّه لو كان جزءاً^٢ منها لكان جنساً لها، إذ المراد بالجنس الجزء الأعمّ المشترك بين مختلفات الحقيقة و التالي باطل، لأنّه حينئذٍ يفترق إلى فصل يكون علّة لوجوده، و ذلك الفصل يجب كونه موجوداً، لأنّ علّة الموجود موجودة، فيلزم افتقار ذلك الفصل إلى فصلٍ آخر، لأنّه يشارك الأنواع المندرجة تحت ذلك الجنس - أعني الوجود - يفترق في انفصاله و امتيازها عنها إلى فصل آخر، و ذلك الفصل يجب أن يكون موجوداً أيضاً، لكونه علّة في وجود الحصّة^٣ المخصّصة به من الجنس، فيندرج [أيضاً]^٤ تحت الجنس - أعني الوجود -، يفترق إلى فصلٍ آخر يفصله عمّا يشاركه في ذلك الجنس و تتسلسل العلل و المعلولات - أعني الفصول و معلولاتها - و إنّّه محال.

و يلزم أيضاً دخول الجنس - أعني الوجود - في طبيعة الفصل لوجوب كونه موجوداً، لكونه علّة لوجود الجنس، فلا يكون فصلاً، بل نوعاً مفترقاً إلى فصل، هذا خلف.

قوله: «و التحقيق عندي [في هذا الباب] أن الوجود [٤٦ ب] زائد^٥ في المفهوم» - أي في التعمّل - «لأ في الخارج و ليس الوجود حالاً في الماهية حلول السواد في الجسم و إنّما تكون الماهية محلاً له» - أي للوجود - «لاباعتبار الوجود و لاباعتبار العدم و لاباعتبار عدمهما».

و الماهية حينئذٍ - أي حين أخذها مع قطع النظر عن وجودها و عدمها - أمرٌ معقول ذهني «و بهذا التحقيق يزول جميع الإشكالات الواردة من الجانبين^٦»، فإنّ الأدلّة الدالّة على زيادة الوجود على الماهية إنّما دلّت على الزيادة مطلقاً، لا على الزيادة في الخارج و نحن نسلم أنّه زائد^٧ في التعمّل و الأدلّة الدالّة على امتناع كونه زائداً على الماهية إنّما دلّت على امتناع كونه

١. في النسخ الثلاث: جزء.

٢. ب: جزء.

٣. ب: الحصّة.

٤. من النسختين.

٥. من أنوار الملكوت.

٦. ب: زائد.

٧. ب: الحاليين.

٨. الف: زائد.

زائداً على الماهية^١ في الخارج و هو مسلّم.

[المسألة الثانية: في أنّ المعدوم ليس بشيء]

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «و المعدوم غير ذات في العدم و العلم المدّعى و التميّز^٢ حاصل في المستحيل و فيما يساعدون على أنّه غير متحقّق، و إن كان ممكناً».

قال الشارح دام ظلّه: «زعم أكثر المعتزلة^٣ كأبي يعقوب - يعني يوسف بن عبد الله الشحام - «و أبي علي» - يعني محمد بن عبد الوهاب الجبائي - «و ابنه» - يعني أباهاشم عبد السلام - «و أبي الحسين» - يعني عبدالرحمن^٤ بن محمد «الخيّاط» و أبي القاسم عبد الله ابن أحمد بن محمد «البلخي و أبي عبد الله» الحسين^٥ بن علي البصري و أبي إسحاق «بن عيّاش» «و» أبي الحسن «عبد الجبار» ابن أحمد الهمداني القاضي إلى «أنّ المعدومات الممكنة قبل اتّصافها بالوجود ذوات حقائق و أعيان خارجية، و الفاعل إنّما يؤثّر في جعلها موجودة» - أي جعلها موصوفة بالوجود - «و أنّها» - يعني تلك الذوات و الحقائق و الأعيان الثابتة في العدم - «متباينة بأشخاصها و أنّ الثابت من كلّ نوع من تلك الأشخاص عدد غير متناهٍ و أنّها متساوية في كونها ذوات، و أنّ اختلافها إنّما هو بالصفات».

ثمّ اختلفوا - يعني هؤلاء المشايخ المذكورين - «فذهب جمهورهم إلى أنّها» - أي الذوات - موصوفة «حالة العدم بصفات الأجناس» [، و المراد بصفة الجنس]^٦ ما بها تخالف الذات ما تخالف و تماثل ما^٧ تماثل «كالجوهرية» للجوهر «و السوادية» للسواد، «إلّا ابن عيّاش، فإنّه نفى الصفات عدماً».

«و زعم البصري» - يعني أباعبد الله - «أنّ المعدوم بكونه معدوماً صفة» و هي المعدومية و أنكره الباقر.

١. العبارة من قوله: «إنّما دلّت» إلى قوله «زائداً على الماهية» لم ترد في ب.

٢. ب: - المعدولة.

٣. الأصل و ب: التميز.

٤. ب: و أبي عبد الحسين، بدل: أبي عبد الله الحسين.

٥. الأصل: عبد الرحيم.

٦. الأصل: بما.

٧. من النسختين.

«وَأَمَّا النِّفَاةُ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ وَأَبُو الْحَسَنِ الْبَصْرِيُّ مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ وَمَنْ تَبِعَهُ وَابُو الْهَذِيلِ الْعَلَّافُ»
 -و هو محمد بن الهذيل العبدي - «فإنهم قالوا: إنَّ المعدومات قبل وجودها نفي محض و عدم صرف».

«و الأوائِلُ» - يعنى الحكماء - «زعموا: أنَّ الماهية الممكنة غير الوجود و أنَّه يجوز تعريضها^١ عنهما - أي عن الخارجي و الذهني جمعياً - في حالة واحدة».

و منع منه محققوهم^٢ كأبي على ابن سينا، فإنَّ ما لا يكون له وجود في الذهن و لا في الخارج لا يكون^٣ شيئاً أصلاً و لأشاراً إليه حساً و لأعقلاً و لا مخبراً^٤ عنه. فهو نفي محض.

«اتَّفقوا» - أعني الأوائِل - «على أنَّ تلك الماهيات لا واحدة ولا كثيرة من حيث هي هي»
 -أي مع قطع النظر عما غيرها -، فإنَّ كونها واحدة لا بدَّ فيه من اعتبار الوحدة معها [٤٧ آ] و كذا الكثرة، «بل هذه» - يعنى الوحدة و الكثرة - «لواحق يلحقها العقل بها»، أي بالماهيات.

قوله دام ظلّه: «لنا على أنَّها نفي محض قبل الوجود» إلى قوله: «و الجواب»،

أقول: تقرير الدليل أن يقال: الماهية نفس الوجود و الوجود لا يمكن ثبوته في العدم^٥، ينتج: الماهية لا يمكن ثبوتها في العدم، أمّا الصغرى فلينا تقدّم من استحالة كون الوجود زائداً على الماهية أو جزءاً منها، و أمّا الكبرى فبالإتفاق، و لأنَّ الوجود و العدم متناقضان و أحد النقيضين لا يمكن اجتماعه مع الآخر بالضرورة.

قوله: «و كذا الماهية معه»، الهاء في قوله: «معه» عائدة إلى العدم، أي فكذا لا يمكن اجتماع الماهية مع العدم [و لو أتى بدل^٦ الواو في قوله: "و كذا الماهية" بالفاء كان أحسن^٧]، لأنَّ ذلك مستفاد من المقدمتين المذكورتين، فهو مترتب^٨ عليهما و الفاء موضوعة للترتيب.

قوله: «و هذه الدلالة تتمشى عند الشيخ أبي إسحاق المصنّف»، لكونه يقول: «إنَّ الوجود

٢. الأصل: + و له.

١. ب: تعريضها.

٤. ب: العقل.

٣. ب: مخبر.

٥. الف: بيدل.

٦. ما بين الحاصرتين زيادة في ألف و وردت بدلاً عنها هذه العبارة: "و أتى بالفاء" و الكل محذوف في نسخة ب.

٧. الأصل: مرتب.

نفس الماهية مطلقاً، أي في الواجب تعالى و الممكنات، أما عندنا فلا، لأن وجود الممكنات عندنا زائد^١ على ماهياتها، و حينئذ تكون صغرى الدليل المذكور كاذبة.

قوله: «بل الذي نقوله: إن الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لكانت قد اشتركت فيه» - أي في ذلك الثبوت - «و امتازت بخصوصياتها و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز»، فإذاً ذلك الثبوت المشترك مغاير^٢ للخصوصيات «و لا نعني بالوجود إلا ذلك الثبوت» المشترك «فتكون» - أي تلك الماهيات - «موجودة حال عدمها»، إذ الكلام في المعدومات حال عدمها «و إنه محال».

و فيه نظر، فإن لهم أن يقولوا: لأنسلم أنه يلزم من ثبوت الماهيات في العدم اشتراكها في ذلك الثبوت إن أردتم الاشتراك المعنوي و لم لا يجوز أن يقال: إن الاشتراك في الثبوت إنما هو بحسب اللفظ و ثبوت كل ماهية مغاير بذاته و حقيقته لثبوت [الماهية الأخرى، سلمنا، لكن لأنسلم أنه يلزم من اشتراكها في ذلك الثبوت]^٣ كونها موجودة، فإن المراد بالوجود ما هو أخص من الثابت و العام لا يستلزم الخاص.

قوله: «احتجوا» - أي المثبتون للذوات في العدم - «بأن المعدوم متميز، و كل متميز ثابت»، ينتج المعدوم ثابت.

«أما الصغرى فلائه» - يعني المعدوم - «معلوم»، كما يعلم طلوع الشمس غداً من المشرق و هو المعدوم الآن، «و مراد»، كما نريد الكمالات و الخيرات^٤ و^٥ إن كانت معدومة، «و مقدور^٦»، فإننا نعلم أننا قادرون على الكتابة مثلاً و الحركة يميناً و شمالاً و التعبير باللسان عن^٧ المعاني المطلوبة لنا، و كل ذلك معدوم، «و ذلك» - يعني المعلوم و المراد و المقدور - «متميز» عما ليس بمعلوم و مالميس بمراد و ما ليس بمقدور.

«و أما الكبرى فلائه المعنى به»، أي بالثابت ما له تعين في نفسه و تحقق، و كل متميز فإن له

١. ب: زائداً.

٢. ب: المغاير.

٣. ما بين الحاصرتين زيادة لم ترد في الأصل، بل وردت في النسخين.

٤. الأصل: بالموجود.

٥. الف: و الحركة، ب: في الخيرات، بدل: و الخيرات.

٦. ب: فإن.

٧. الأصل: مقدورة.

٨. الأصل: على.

تعيّن^١ و تحقّق^٢ في نفسه، لأنّا نعلم بالضرورة أنّ امتياز الماهيّة عن غيرها إنّما يكون بعد تعيّن^٣ كلّ واحدٍ من تلك الماهية وذلك الغير و تحقّقه في نفسه، فثبت صدق قولنا [٤٧ ب]: كلّ متميّز ثابت.

قوله: «و أيضاً» المعدوم الممكن متميّز عن الممتنع قطعاً و الامتناع^٤ ليس بثبوتيّ، إذ لو كان ثبوتياً كان محلّه - وهو الموصوف به أعني الممتنع - ثبوتياً، لاستحالة قيام الصفة الثبوتية بما لا يكون ثبوتياً، لكنّ التالي باطل بالضرورة و إلا^٥ لم يكن ممتنعاً، فالمقدّم مثله و هو كون الامتناع^٦ ثبوتياً باطل أيضاً و إذا لم يكن الامتناع ثبوتياً كان نقيضه و هو الإمكان ثبوتياً، لاستحالة مناقضة العدمي للعدمي، فيكون الممكن - أعني الموصوف بالإمكان الثبوتي - ثابتاً في العدم و هو المدّعى.

قوله: «و الجواب أنّ ما [ذكرتموه]^٧ من العلم و التميّز - أي من كون المعدوم معلوماً و متميّزاً - «حاصل في المستحيلات» كشريك الباري تعالى و اجتماع التقيضين، «مع أنّها غير ثابتة» وفاقاً «و في المركّبات» مثل جبل من ياقوت و بحر من زنبق «مع اعترافكم بكونها نفيّاً محضاً و إن كانت ممكنة» و [إلى]^٨ هذا أشار المصنّف بقوله: «و فيما يساعدون على أنّه غير متحقّق و إن كان ممكناً».

قوله: «و في الإضافات» - أي و حاصل - يعني ما ذكرتموه من العلم و التميّز في الإضافات كالأبوة و البنوة و القبلية و البعدية و غيرهما و هم متفقون على امتناع ثبوتها، [و]^٩ في الوجود، فإنّه معلوم و متميّز و ليس ثابتاً في العدم.

و حاصل هذا الجواب المنع من صدق الكبرى و هي قولهم: و كلّ متميّز ثابت و النقض بالصور المذكورة، فإنّها متميّزة و ليست ثابتة^{١٠}.

٢. الأصل: تحقّقه.

١. ب: متعيّن.

٤. النسختان: الامتياز.

٣. الف: تعيّن، ب: تغير.

٦. الأصل: الإمكان، بدل: الامتناع.

٥. الأصل: و إذا، بدل: و إلا.

٨. من النسختين.

٧. من النسختين.

١٠. الف و ب: بثابتة.

٩. من النسختين.

والحق أن يقال: إن أردتم بالثبوت الثبوت الخارجي لم تصدق الكبرى لما^١ يتبنا وإن أردتم به المطلق أو الذهني كانت العبجة صحيحة، لكن نتيجتها غير المدعى.

قوله: «و أيضاً لو كان^٢ متعلق القدرة والإرادة ثابتاً لزم تحصيل الحاصل»، أي لو كان المقدور والمراد ثابتين استحالة تعلق القدرة والإرادة بهما، فإن القدرة على ما هو ثابت وإرادته محال لاستحالة تحصيل الحاصل وإرادته وإن لم يكن متعلقهما^٣ ثابتاً بطل كلامهم لحصول^٤ التميز في المقدور والمراد منفكاً عن الثبوت وذلك يناقض كبرى دليلهم.

قوله: وقد سلف أن الإمكان ذهني^٥، أشار بذلك إلى جواب العبجة الثانية - أعني الاستدلال بثبوت الإمكان على ثبوت الممكن المعدوم - وهو بالمعارضة في إحدى مقدمات الدليل وهي كون الإمكان ثبوتياً بما سلف من الأدلة على كونه أمراً ذهنياً لا تحقق له خارجاً.

وأما الجواب عنها بالنقض فهو أن يقال: لانسلم أنه يلزم من كون الامتناع عديمياً كون الإمكان الذي هو نقيضه ثبوتياً، بل يجوز أن يكون عديمياً أيضاً، فإن أحد النقيضين إذا كان معدوماً لا يجب أن يكون النقيض الآخر موجوداً، ألا ترى أن الممتنع معدوم وبعض ما ليس بممتنع^٦ معدوم أيضاً والواجب موجود وبعض ما ليس بواجب موجود أيضاً، فإنه إذا صدق أحد النقيضين على مفهوم لم يجب كذب ذلك [٤٨ آ] النقيض على نقيض ذلك المفهوم وصدق نقيضه عليه، نعم إذا صدق أحد النقيضين على مفهوم امتنع صدق النقيض الآخر على ذلك المفهوم مع اجتماع شرائط التناقض والغلط هنا من باب إيهام العكس، فإنه لما اشتهر أن النقيضين لا يصدقان على مفهوم واحد اعتقدوا أن المفهوم الواحد لا يصدق على النقيضين وهذا باطل وإلا لما صح تقسيم المفهوم الواحد إلى قسمين متناقضين، مثل قولنا: الموجود إما واجب أو لا واجب، إذ مورد القسمة يجب صدقه على أقسامه.

إنما طوّلنا الكلام هنا، لأن فخر الدين يستعمل هذه الطريقة في أكثر كتبه وقد نقل الشارح دام

٢. النسختان: كانت.

٤. ب: بحصول.

٦. الأصل: يمنع.

١. الأصل: كما.

٣. الأصل: تعلقاً.

٥. الأصل: وهو.

ظَلَّه ذلك في مواضع كثيرة من هذا الكتاب وهو مغالطة وحلها ما ذكرناه.

[المسألة الثالثة: في قسمة الوجود إلى القديم والحادث]

قال المصنّف: «والموجود إمّا أن يكون لأوّل له وهو القديم، أو يكون وهو الحادث».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الموجود إمّا أن يكون مسبوقاً بالعدم، أو لا يكون والثاني هو القديم والأوّل هو المحدث، ثمّ لما كان السبق يقال على خمسة^١ معانٍ:»

[١]: سبق العليّة كتقدّم حركة الأصبع^٢ على حركة الخاتم الذي فيها.

[٢]: و سبق الذات كتقدّم الواحد على الإثنين.

[٣]: و سبق الرتبة، أمّا الحسيّة كتقدّم الأقرب إلى القبلة وهو الإمام على الأبعد وهو المأموم، أو^٣ العقلية كتقدّم الجنس على النوع في العموم وتقدّم النوع على الجنس في الخصوص.

[٤]: و سبق الشرف كتقدّم المعلم^٤ على متعلّمه.

[٥]: و سبق الزمان كتقدّم الأب على الابن.

[٦]: و على^٥ سادس زاده المتكلّمون وهو تقدّم أمس على اليوم، فإنّه عندهم خارج عن الخمسة المذكورة والأوّل وهو سبق العليّة والثالث وهو سبق الرتبة والرابع وهو سبق الشرف لا يعقل هنا، أي لا يعقل اعتباره في تقدّم عدم المحدث على وجوده:

أمّا الأوّل فلاستحالة أن يكون العدم علّة للوجود.

و أمّا الثالث فلا لأنّ^٦ العدم والوجود ليس بينهما عموم وخصوص بحيث يكون أحدهما أعمّ من الآخر وليس لهما وضع^٧ بحيث يكون [أحدهما]^٨ أقرب والآخر أبعد.

٢. الأصل: الأصابع.

١. ب: خمس.

٤. الأصل: العلم.

٣. ب: أو.

٥. النسختان: و على سادس، أي أنّ السبق يقال على معنى سادس وهو تقدّم أمس على اليوم؛ الأصل: هنا.

٧. الأصل: موضع.

٦. فإذاً.

٨. من النسختين.

و أما الرابع فلأنَّ العدم ليس أشرف من الوجود، بل المشهور عكسه، «فتعَيَّن الباقي» - يعني السبق بالذات وهو الثاني^١ و السبق بالزمان وهو الخامس و تقدَّم أمس على اليوم وهو السادس^٢ - «للإرادة^٣» - أي لكونه مراداً في سبق عدم الحادث على وجوده، «فالسبق» بينهما «إن أخذ^٤ بالذات فهو المحدث الذاتي»، وكلّ ممكن محدث بهذا المعنى اتفاقاً، «لأنَّ الممكن لا يستحقّ من ذاته الوجود» و إلّا لكان واجباً، «بل» استحقاقه الوجود إنّما هو «من غيره و ما^٥ بالذات أسبق ممّا بالغير بالذات» - أي بالسبق الذاتي الثابت بين الواحد والاثنتين - و ذلك لأنّ كلّ ما وجد ما^٦ بالغير وجب وجود ما بالذات^٧ و ليس كلّ ما وجد ما بالذات وجد ما بالغير^٨، أمّا الأوّل فلأنّ ما بالغير لا يوجد إلّا بعد وجود الذات الموصوفة به^٩ و^{١٠} وجود ذلك الغير - أعني سبب وجوده للذات^{١١} - وكلّ ما وجدت الذات^{١٢} وجد ما بالذات [٤٨ ب]، لأنّ الذات علّة تامّة لوجوده للذات، إذ لو افتقر وجوده للذات إلى غير الذات لم يكن بالذات، بل كان بالغير والمقدّر^{١٣} خلافه و حينئذٍ يصدق كلّ ما وجد ما^{١٤} بالغير وجدت الذات وكلّ ما وجدت الذات وجد ما بالذات، ينتج: كل ما وجد ما بالغير وجد ما بالذات وهو المدعى.

و أمّا الثاني فلاحتمال وجود الذات عند عدم ذلك الغير - أعني سبب ما بالغير -، فيوجب حينئذٍ وجود ما بالذات لوجود علّته التامّة - أعني الذات - و يمتنع وجود ما بالغير لكون علّته معدومة وهذا هو التقدّم بالذات الثابت بين الواحد والاثنتين، فإنّ معناه أنّ كلّ ما وجد اللاحق وجد السابق و قد يوجد السابق منفكاً عن اللاحق.

قوله: «فألا كون» - أي أن لاوجود، إذ الوجود عبارة عن الكون في الأعيان - «سابق على

٢. الأصل: المشترك، بدل: السادس.

٤. ب: اخذنا.

٦. ب: - وجد ما.

٨. الف: + معه.

١٠. الف: + و ذلك.

١٢. ب: للذات.

١٤. الأصل: وجد بالغير.

١. ب: الذاتي، بدل: الثاني.

٣. الف: للمادة.

٥. الأصل: و أمّا.

٧. الف: + معه.

٩. ب: - به.

١١. الأصل: وجود الذات.

١٣. الأصل: و المقدور.

الكون» - يعني الوجود - «بالذات»، لأنَّ اللاكون صفة لاحقة للممكن لذاته، والكون صفة لاحقة له لغيره، و «يقابله القديم الذاتي» وهو الَّذي لا يسبق عدمه وجوده سبقاً ذاتياً «وإن أخذ» السبق «بالزمان كان [هو] المحدث الزماني وهو الَّذي يسبق عدمه وجوده بالزمان» والزمان نفسه لا يكون محدثاً بهذا المعنى، لأنَّ المعنى قولنا: «يسبق عدمه وجوده بالزمان» أن يكون^١ عدمه في زمان [و]^٢ وجوده في زمان آخر و زمان العدم متقدّم على زمان الوجود، فلو كان الزمان محدثاً بهذا المعنى افتقر إلى زمان سابق عليه يقع عدمه فيه ويتسلسل وهو محال.

«وإن أخذ بالمعنى الأخير» - وهو سبق أمس على اليوم - «فهو المصطلح عليه بين المتكلمين دون الأولين»، لأنَّ المتكلمين يذهبون إلى أنَّ المحدث هو المسبوق بالعدم سبقاً لا يجمع المتقدم المتأخّر وليس بالزمان وإلا لكان للزمان زمان آخر لكونه محدثاً، فهو بنوع آخر من السبق وهو الثابت بين أجزاء الزمان والقديم يقابل المحدث بالمعاني المذكورة، فالقديم الذاتي هو الَّذي لا يسبق عدمه وجوده سبقاً ذاتياً والقديم الزماني هو الَّذي لا يسبق عدمه وجوده سبقاً زمانياً، فالزمان قديم^٣ بهذا المعنى [، والقديم بالمعنى]^٤ الأخير هو الَّذي لا يسبق عدمه وجوده بالسبق الثابت بين^٥ أمس واليوم.

[المسألة الرابعة: في أنَّ القديم لا يستند إلى المؤثر]

قال المصنف: «و القديم لا يستند إلى الفاعل إن كان مختاراً ويستند إليه إن كان موجِباً». قال الشارح دام ظلّه: «الذي يجري في الكتب أنَّ هذه المسألة ممّا وقع الخلاف بين المسلمين والفلاسفة وليس كذلك، لأنَّ المسلمين جوّزوا استناد القديم^٦ إلى قديم موجب لافعل بواسطة القصد، وأحالوا استناده إلى المختار» - أي جعلوا استناد^٧ القديم إلى الفاعل المختار

٢. من الف.

١. ب: - يكون.

٤. من النسختين.

٣. الأصل: قديماً.

٦. الأصل: قديم.

٥. ب: من.

٧. ب: + و.

محالاً، «لأنَّ المختار إنما يفعل بواسطة القصد» - أي لا يصدر الأثر عنه بذاته من غير توسط القصد و سبقه على الأثر «و هو» - أي القصد - «لا يتجه إلى موجود»، لاستحالة قصد تحصيل ما^٢ هو حاصل و إيجاد ما هو موجود، «بل إلى شيء معدوم».

«و الفلاسفة سلّموا هذين» - أي جواز استناد القديم إلى مؤثر موجب [٤٩ آ] و استحالة استناده إلى مؤثر مختار - «فلا منازعة بينهم في الحقيقة» في هذه المسألة.

«نعم المتكلمون لما أبطلوا القول بالموجب» - أي المؤثر في العالم على سبيل الإيجاب - «لزم أن يكون العالم حادثاً و أيضاً منعوا من كون القديم يُستقى مفعولاً و الأوائل جوزوه^٣، فالمنازعة في هذا لفظية^٤».

و فيه نظر، لأنَّ أكثر المتكلمين ذهبوا إلى أنَّ علّة احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هي الحدوث، و بعضهم ذهب إلى أنها الإمكان بشرط الحدوث، و هو لا يمتنع عندهم استناد القديم إلى مؤثر مطلقاً سواء كان موجباً أو مختاراً، فمخالفتهم للفلاسفة في هذه المسألة ظاهرة^٥.

و أمّا الذين وافقوا الفلاسفة على أنَّ علّة الاحتياج هي الإمكان، فإنّهم جوزوا استناد القديم إلى مؤثر موجب، إلّا أنّهم لم يذهبوا^٦ إلى أنَّ العالم حادث لإبطال كونه تعالى موجباً، بمعنى أنّهم رتبوا القول بحدوث العالم على القول بكونه تعالى مختاراً، بل الواقع عكس ذلك، فإنّهم ذهبوا إلى امتناع كونه تعالى موجباً، لكون العالم حادثاً و أثبتوا حدوث العالم بما سبق من الأدلة و غيرها، لا يكون الباري تعالى مختاراً.

قوله: «و قال بعض المحقّقين: هذا صلح من غير تراضي^٧ الخصمين» إشارة إلى ما ذكره الشارح^٨ من انتفاء الخلاف المعنوي بين المسلمين و الفلاسفة في هذه المسألة، و الخصمان هما المسلمون و الفلاسفة.

قوله: «لأنَّ المتكلمين لم ينفوا القول بالعلّة و المعلول» - أي مطلقاً بمعنى أنّه ليس في

١. ب: الاستحالة.

٢. ب: قصد اما، بدل: قصد تحصيل ما.

٣. الأصل: جوزوا.

٤. الأصل: هذه القضية، بدل: هذا لفظية.

٥. النسختان: ظاهر.

٦. الأصل: يذهبوا.

٧. الأصل: تراض.

٨. الأصل: الشيخ.

الوجود أمر معلّل بآخر - «فإنّ السيّد المرتضى رحمه الله وأصحابه زعموا أنّ العالمية والقادرية والحبيّة والوجوديّة أحوال» - أي لأ موجودة ولأ معدومة، بل وسائط بين الوجود والعدم - «كانت الذات» - أي ذات الواجب تعالى - «عليها» - أي موصوفة بها - «في الأزل^١ مع تعليلها» - أي مع^٢ كونها معلولات بعلة هي الحالة الخامسة، وتسمّى الصفة الإلهيّة لاختصاص الإله تعالى بها.

«و زعمت الكلاليّة» - أعني أصحاب ابن كلاب - «أنّ عالميّة الله تعالى» - أي كونه [تعالى]^٤ عالماً - «وقادريّته» - أي كونه [تعالى]^٥ قادراً - «قديمتان مستندتان إلى العلم والقدرة» - أي معلولتان لهما: العالمية^٦ معلّلة بالعلم والقادرية^٧ معلّلة بالقدرة. «وهو» - أي قول الكلالية - «مذهب أكثر الأشاعرة».

«و زعم أبو الحسين البصري: أنّ العالمية لله تعالى معلّلة بالذات»، أي بذاته تعالى المقدّسة. «و أمّا الفلاسفة، فإنّهم لم ينفوا الاختيار عن الله تعالى».

قوله: «أقول هذا» - أي الكلام الذي نقله عن المحقّق رحمه الله تعالى^٨ - «ضعيف جدّاً، لأنّنا لم نقل: إنّ المتكلّمين نفوا العلة والمعلول في كلّ صورة، بل نفوه في العالم والباري تعالى، وقالوا: لا يجوز أن يكون العالم مستنداً إلى علة، لأنّ العلة ما يؤثّر في معلولها على سبيل الإيجاب و صانع العالم تعالى مختار، فلا يردّ عليهم النقض بتعليل ما ذكره بعلمه^٩ كالأحوال الأربعة^{١٠} المعلّلة بالحالة الخامسة، و العالمية بالذات كما قاله أبو الحسين، و العالمية والقادرية بالعلم والقدرة كما قالت^{١١} الكلاليّة والأشاعرة.

«و الاختيار الذي يشته الأوائل غير الذي يشته المتكلّمون في المعنى، و الاختيار واقع عليهما

١. الف: الآن، بدل: الأزل.

٢. النسختان: - مع.

٣. ألف: - أي.

٤. من النسختين.

٥. من النسختين.

٦. ألف: لعالمية.

٧. ألف: القدرية.

٨. النسختان: - رحمه الله تعالى.

٩. هذا الكلمة مطموسة في نسخة ب.

١٠. الأصل و ب: الرابع.

١١. الأصل: قال.

بالاشتراك اللفظي» فَإِنَّ [٤٩ ب] الاختيار الذي يشته المتكلمون لواجب الوجود تعالى يمتنع معه كون آثاره قديمة، لأنَّه عبارة عن توقّف صدور الفعل عنه تعالى على قدرته و داعيه الَّذي هو عبارة عن إرادة جازمة، والداعي لأيدعوا إلّا إلى المعدوم^١ بالضرورة، فإذن كلّ أثر لمختار^٢ بهذا^٣ المعنى فهو مسبوق بالمعدم وهو معنى المحدث.

أمّا الاختيار عند الفلاسفة فلا ينافي كون أثر^٤ الموصوف به قديماً، فقالوا: إِنَّه تعالى مختار^٥ بمعنى أَنه قادر عالم، وقدرته و علمه أزليان^٦، وإرادته عبارة عن علم خاص، فتكون قديمة أيضاً، و مع اجتماع القدرة و الإرادة يجب الفعل، فيكون الفعل واجباً في الازل، فالحاصل أَنَّ المختار عند الحكماء هو الَّذي يكون فعله تابعاً للقدرة و الإرادة التي هي الداعي و هو أعمّ من أن يكون فعله مقارناً له أو لم يكن.^٧

و المتكلمون يوافقون على ذلك إلّا أَنهم^٨ يدعون انحصار هذا المفهوم العام في أحد قسميه و هو الَّذي لا يكون فعله مقارناً له.

و اعلم أَن ما نقله الشارح دام ظلّه عن المحقّق ههنا لم تقف عليه في شيء من كتبه، فإمّا أن يكون الشارح دام ظلّه سمعه منه مشافهةً، أو وجده^٩ في كتاب لم يصل إلينا، نعم ذكر في شرح الإشارات^{١٠} ردّاً على فخرالدين ما يناسب ذلك و في تلخيص المحصل ما ينافيه و نحن نورد كلامهما معاً في الموضعين، أمّا كلام فخرالدين في شرح الإشارات، فهذه صورته:

«و التحقيق أَنَّ الخلاف^{١١} بين المتكلمين و الحكماء لفظي، لأنّ المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزلياً، معلولاً لعلّة أزليّة، لكنّهم نفوا القول بالعلّة و المعلول لا بهذا الدليل، بل بما دلّ على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً، و أمّا الفلاسفة فقد اتفقوا على أَنَّ

١. النسختان: معدوم.

٢. الأصل: للمختار.

٣. ب: فهذا.

٤. ب: أمر.

٥. الأصل: مختاراً.

٦. في جميع النسخ: أزليتان.

٧. الأصل: أو لا، بدل: أو لم يكن.

٨. الأصل: لأنهم.

٩. الأصل: وجد.

١٠. النسختان: شرحه للإشارات

١١. في شرح الإشارات و التنبيهات: زيادة "ههنا".

الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعلٍ مختار، فإذاً قد حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليّاً ينافي افتقاره إلى القادر المختارو لأينافي افتقاره إلى العلّة الموجبة. وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنّه لاخلاف في هذه المسألة^١. قال المحقق:

«هذا صلح من غير تراضي الخصمين و ذلك أنّ المتكلمين بأسرهم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير التعرّض لفاعله، فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً أو غير مختار، ثمّ ذكروا بعد إثبات حدوثه أنّه محتاج إلى محدث و أنّ محدثه يجب أن يكون مختاراً، لأنّه لو كان موجباً لكان العالم قديماً و هو باطل بما ذكروه أولاً، فظهر أنّهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار، بل بنوا الاختيار على الحدوث.

و أمّا القول بنفي العلّة و المعلول فليس المتفق عليه عندهم، لأنّ مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً و أيضاً أصحاب هذا الفاضل فخرالدين، أعني الأشاعرة^٢، يشبّهون مع [المبدأ]^٣ الأوّل قدماء ثمانية سمّوها صفات المبدأ الأوّل، فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة و بين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علّتها و هذا شيء و إن احترزوا عن التصريح به لفظاً، فلامحيص^٤ لهم عن ذلك المعنى^٥، فظهر أنّهم غير متفقين على القول بنفي العلّة و المعلول مع اتّفاقهم على القول بالحدوث و أمّا الفلاسفة فلم يذهبوا^٦ إلى أنّ الأزليّ يستحيل أن يكون فعلاً لفاعلٍ مختار، بل ذهبوا إلى أنّ الفعل الأزليّ يستحيل أن يصدر إلّا عن فاعلٍ أزليّ تامّ في الفاعلية^٧.

و ذلك في علومهم الطبيعية و أيضاً لما كان المبدأ الأوّل عندهم أزليّاً تامّاً في الفاعليّة حكموا بكون العالم الّذي هو فعله أزليّاً و ذلك في علومهم الإلهيّة و لم يذهبوا أيضاً إلى أنّه ليس بقادر

٢. الأصل: الإشارة.

١. شرح الإشارات و التنبيهات، ٨٠/٣ - ٨١.

٤. الف: مختص.

٣. زيادة في شرح الإشارات، التنبيهات.

٦. شرح الإشارات و التنبيهات: لم ينتهوا.

٥. في النسخ الثلاث: معنى.

٧. و قد أضاف المحقق هنا: «و أنّ الفاعل الأزليّ التامّ في الفاعليّة يستحيل أن يكون فعله غير أزليّ و لما كان العام عندهم فعلاً أزليّاً أسندوه إلى فاعلٍ أزليّ تامّ في الفاعلية».

مختار، بل [٥٠ آ] ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية^١.
أما كلام فخرالدين في المحصل، فهذه صورته:

«اتَّفَقَ المتكَلِّمُونَ على أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل و اتَّفَقَتِ الفلاسفة على أنه غير معتنع زماناً، فإنَّ العالم عندهم قديم زماناً، مع أنَّه فعل الله تعالى وعنديَّ أنَّ الخلاف في هذا المقام لفظي، لأنَّ المتكَلِّمِينَ لم يمنعوا من استناد القديم إلى المؤثِّر الموجب بالذات ولذلك زعم مشبوا الحال منَّا أنَّ عالمية الله تعالى وعلمه قديمان [مع أنَّ العالمية والقادرية معلَّلة بالعلم والقدرة، وزعم^٢ أبو هاشم] أنَّ العالمية والقادرية والحياة والموجودية^٣ معلَّلة بحالة خامسة، مع أنَّ الكلَّ قديم وزعم أبو الحسين أنَّ العالمية حالة معلَّلة بالذات وهؤلاء وإن كانوا يمنعون^٤ من إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال ولكنَّهم يعطون المعنى في الحقيقة».

قال المحقِّق على هذا:

«إنَّما ذهب المتكَلِّمُونَ إلى أنَّ القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، لاقولهم: علَّة الحاجة هي الحدوث؛ فإنَّ هذا القول يختصُّ ببعضهم، كما مرَّ؛ لكن لقولهم بأنَّ ماسوى الله تعالى وصفاته محدث والأحوال التي ذكرها عند مَثْبُوتها ليست موجودة ولا معدومة، [ولا توصف بالقدم^٥ على ما ذكره في تفسير القديم وهو^٦ أنَّ القديم ما لا أوَّل لوجوده]^٧ إلَّا أنَّ نَغْيَر^٨ التفسير ونقول: القديم ما لا أوَّل لثبوتِه، على أنَّ الوجود والثبوت عنده مترادفان، لكنَّه يقول هنا^٩ ما قاله المتكَلِّمُونَ^{١٠} وليس عند بعضهم معناهما واحداً^{١١} وأبو الحسين لا يقول بالحال، لكنَّه يقول: العلم

١. شرح الاشارات والتنبهات، ٨١/٣ - ٨٢.

٢. ب: ذهب، بدل: زعم.

٣. الأصل: والوجودية.

٤. الف: العدم.

٥. ما بين الحاصرتين زيادة لم ترد في الأصل.

٦. ب: يعبر.

٧. الأصل: فليس.

٨. ب: واحد.

٩. ب: واحد.

١٠. ب: واحد.

صفة معلّلة بالذات^١ و أمّا أصحاب أبي الحسن الأشعري فيقولون بصفات قديمة، لكنّهم يقولون: لا هي الذات ولا غيرها، فلذلك^٢ لا يطلقون المعلولية عليها.

والحقّ في أنّ جميعهم أعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معه، فإنّ إياهم عن إطلاق^٣ لفظ القديم عليها ليس بحقيقيّ.

[المسألة الخامسة: في انقسام الموجود إلى الواجب والممكن]

قال المصنّف رحمه الله: «والموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه قسمة ضروريّة، لأنّ الموجود إمّا أن يكون مستغنياً عن الغير - أي لا يكون محتاجاً في وجوده إلى الغير - «أو لا يكون» مستغنياً، بل يكون محتاجاً في وجوده إلى الغير - [و^٤] الأوّل هو الواجب والثاني هو الممكن».

قال: «واعلم: أنّ الممكن يقال على أربعة معاني بالاشتراك اللفظي».

ومعنى الاشتراك اللفظي هو كون اللفظ الواحد موضوعاً لكلّ واحدٍ من تلك المعاني وصفاً أولاً وإمّا كان لفظ الممكن مقولاً على معاني أربعة، لأنّه لفظ مشتق من الإمكان والإمكان [لفظ^٥] مشترك بين تلك^٦ المعاني الأربعة:

الأوّل: «العالم وهو الذي يحكم فيه برفع إحدى الضرورتين»، أعني ضرورة الوجود وضرورة العدم بالنظر إلى ذاته، وشئيّ عامّاً لأنّه شامل لما ليس بواجب ولا ممتنع الذي هو عبارة عن الممكن الخاصّ وللواجب في جانب الإيجاب واللممتنع في جانب السلب.

الثاني: «الخاصّ وهو الذي يحكم [فيه^٧] برفع الضرورتين المذكورتين معاً» بالنظر إلى الذات.

الثالث: «الأخصّ وهو الذي حكم فيه برفع الضرورات كلّها الذاتيّة [و^٨] المشروطة

١. ب: - و. ٢. الف و ب: وكذلك.

٣. الأصل: فإنّ فخرالدين عن اطلاقهم، الف: فإنّ إياهم عن لفظ، ب: فإنّ إياهم عن اطلاق.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: - و.

٦. الف: - تلك.

٧. من النسختين.

٨. من النسختين.

والوقتية، فإن الشيء قد لا يكون ضرورياً لشيء آخر بحسب ذاته ويكون ضرورياً [له] ^١ بحسب شرطه ^٢ أو ^٣ بحسب وقته، كحركة الأصابع للإنسان، فإنها ليست ضرورية له بحسب ذاته و[هي] ^٤ ضرورية له بحسب شرطه وهو كونه كاتباً ^٥، فهذه ضرورية بحسب الشرط و كالكسوف للقمر، فإنه ليس ^٦ ضرورياً له ^٧ بحسب ذاته، مع أنه ضروري له في وقت مخصوص و هو وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، فهذه ضرورة ^٨ بحسب الوقت وهذا أقرب إلى حاق ^٩ الوسط من الذي قبله، فهو أحق بإسم الإمكان.

الرابع: «الاستقبالي» وهو الذي حكم فيه برفع الضرورات ^{١٠} كلها الذاتية والمشروطة ^{١١} والوقتية بالنظر إلى الاستقبال ^{١٢} وإنما اعتبروا ذلك، لأن ما هو منسوب إلى الزمان الماضي أو ^{١٣} الحاضر ^{١٤} من الأمور الممكنة قد تعين له أحد الطرفين - أعني الوجود والعدم - و تعين أحد دينك الطرفين إنما يكون لضرورة ما و حينئذ لا يتحقق تجرده عن مطلق الضرورة.

وأما ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات التي [لأ^{١٥}] يعرف حالها في المستقبل، هل تكون موجودة أو معدومة، فإنها باقية على الإمكان الصرف، وهذه المعاني الأربعة متغايرة.

قوله: «و مرادنا في هذه القسمة» - أي في قولنا: الموجود إما [أن] ^{١٦} يكون واجباً أو ممكناً - «هو الخاص ^{١٧}» - أعني الذي حكم فيه برفع الضرورتين معاً بحسب الذات - أي الذي لا يجب وجوده ولا عدمه نظراً إلى ذاته.

قوله: «فالمنفصلة ^{١٨} حقيقية»، اعلم: أن القضية المنفصلة هي التي تحكم فيها بالتعاند أو

-
- | | |
|----------------------|------------------------|
| ١. من النسختين. | ٢. الف: شرط. |
| ٣. ب: و. | ٤. من النسختين. |
| ٥. ب: كائناً. | ٦. ب: - ليس. |
| ٧. الف: - له، ب: لا. | ٨. الأصل: ضرورية. |
| ٩. ب: جانب. | ١٠. الأصل: الضروريات. |
| ١١. الف: المشروطة. | ١٢. ب: الاستقبالي. |
| ١٣. الأصل: و. | ١٤. الف: الخاص. |
| ١٥. من النسختين. | ١٦. من النسختين. |
| ١٧. ب: الحاضر. | ١٨. الأصل: و المنفصلة. |

اللاتعاند^١ بين قضيتين، فالموجبة هي التي تحكم فيها بالتمعاند كقولنا: العدد إما زوج أو فرد، والسالبة هي التي تحكم فيها باللاتعاند^٢ كقولنا: ليس إما أن يكون الإنسان حيواناً أو أبيض، ثم التمعاند بين القضيتين إما في جانب الصدق وحده بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الصدق وإما في جانب الكذب وحده بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الكذب، أو فيهما معاً بأن يحكم بامتناع اجتماعهما معاً على الصدق والكذب.

و تسمى الأولى مانعة الجمع كقولنا: هذا الشيء إما أن يكون حجراً أو شجراً، فإنه يمتنع اجتماع هاتين القضيتين على الصدق بأن يصدق على هذا الشيء أنه حجر^٣ وأنه شجر، ويجوز اجتماعهما معاً على الكذب بأن يكون ذلك الشيء حيواناً، فلا يكون^٤ حجراً ولا شجراً، وهذه القضية مركبة من قضية وما هو أخص من^٥ نقيضها، فإن قولنا: هذا الشيء حجر^٦ يقابل كونه لاجحراً، فوضعنا في مقابله كونه شجراً وهو أخص من لاجحراً.

و تسمى الثانية مانعة الخلو، كقولنا: هذا الشيء إما أن يكون حياً أو ليس بعالم، فإنه يمتنع [٥١ آ] اجتماع هاتين القضيتين على الكذب، لأنهما لو كذبنا معاً على شيء لصدق عليه أنه عالم وأنه ليس بحي^٧ وأنه محال، ويجوز اجتماعهما على الصدق، كما في الحي الجاهل وهذه القضية مركبة من قضية وما هو أعم من نقيضها، فإن قولنا: هذا الشيء حي يقابله أنه ليس بحي، فوضعنا بدله ليس بعالم وهو أعم منه، إذ كلما ليس بحي [فهو ليس بعالم] وبعض ما ليس بعالم حي.

و تسمى الثالثة حقيقة كقولنا: العدد إما زوج أو فرد، فإنه يستحيل اجتماع هاتين القضيتين على الصدق بأن يصدق على العدد المعين أنه زوج وأنه فرد ويستحيل اجتماعهما على الكذب أيضاً، لاستحالة سلب الزوج والفرد عن العدد المعين، وهذه القضية مركبة من قضية ومن مساوي نقيضها - كما قلناه - أو منها ومن نقيضها كقولنا: العدد إما زوج أو لأزوج.

٢. النسختان: الاتعاند.

٤. ب: ولا يكون.

٦. ب: وإن.

١. الأصل: لاتعاند.

٣. ب: حجراً.

٥. ب: من أن.

٧. في النسخ الثلاث: حجراً.

إذا تقرر هذا فنقول: هذه المنفصلة الموجبة - أعني قوله: الموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً - إذا أردنا الممكن الخاص كانت المنفصلة حقيقية، لاستحالة اجتماع جزئها على الصدق و على الكذب:

أما الأول فلائهما لو صدقا^١ معاً على شيء لكان ذلك الشيء ضروري الوجود لذاته و غير ضروري الوجود لذاته، فيجتمع النقيضان، هذا خلف.

و أما الثاني فلائهما لو كذبا معاً لتعين^٢ كونه ممتنعاً مع فرض كونه موجوداً،^٣ هذا خلف. فإن قلت: إن^٤ الممكن الخاص ليس نقيضاً للواجب و لامساوياً لنقيضه، بل هو أخص من نقيضه، إذ نقيضه ما ليس بواجب و هو أعم من أن يكون ممكناً بالإمكان الخاص أو ممتنعاً، فكيف تجعل القضية المركبة منهما حقيقية مع تقدير ك من قبل أن الحقيقة يجب أن تكون مركبة من القضية [و نقيضها]^٥ أو مساوي^٦ نقيضها.

قلت: لاشك أن الممكن الخاص - من حيث^٧ مفهومه - ليس نقيضاً للواجب، بل أخص من نقيضه - كما ذكرتم - و لهذا عند اقترانه بموضوع عام شامل للوجود و المعدوم لا يدل على تحقق شيء من جزئي الإمكان الخاص كالمعقول أو المتصور يكون القضية المركبة من الواجب و منه مانعة^٨ جمع و أما إذا كان الموضوع المراد فيه موضوعاً خاصاً دالاً على تحقق أحد جزئي الإمكان، بقي^٩ التردد إنما هو في تحقق الجزء الآخر أو لا تحققه و هما نقيضان^{١٠}. فهيناً لنا قيّدنا الموضوع بالموجود دلّ على أنه ليس بضروري العدم و هو أحد^{١١} جزئي الممكن الخاص، فيبقى^{١٢} التردد في الحقيقة^{١٣} في الجزء الأخير و هو ما ليس بضروري الوجود و نقيضه و هو الواجب، فصارت هذه المنفصلة مركبة من قضية^{١٤} و نقيضها، لأن المقسوم^{١٥} هو ليس بضروري

١. الأصل: صدقنا.

٢. ب: لنغير.

٣. ب: و هذا.

٤. ب: - إن.

٥. من النسختين.

٦. الأصل: مايساوي.

٧. الأصل: + هو.

٨. الأصل: مانع.

٩. الف: دالاً على تحقق إحدى جزئي الإمكان نفي، ب: دالاً على جزئي الإمكان نفي.

١٠. ب: يقتضيان.

١١. النسختان: إحدى.

١٢. ب: فبقي.

١٣. الأصل: الحقيقية.

١٤. ب: قصة.

١٥. الأصل: المقسوم.

العدم، فكأنّا قلنا: ما ليس بضروريّ العدم إمّا أن يكون ضروريّ الوجود وهو الواجب، أو لا يكون ضروريّ الوجود وهو الممكن الخاصّ.

قوله: «ولو أردنا العام» وهو الذي يحكم فيه برفع إحدى الضرورتين كانت المنفصلة التي ذكرها الشيخ أبو إسحاق - وهي قوله: «الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً» - مانعة الخلوّ دون الجمع، أمّا امتناع الخلوّ عنهما^١ فظاهر، فإنّ كذب الإمكان العامّ على الموجود يوجب كونه ممتنعاً، هذا خلف.

و أمّا جواز الجمع بينهما فظاهر أيضاً، فإنّهما يصدقان على الواجب لكونه غير ضروريّ [٥١ ب] العدم ولو أردنا الإمكان الأخصّ وهو الذي حكم فيه برفع^٢ الضرورات^٣ كلّها الذاتية والمشروطة^٤ والوقتيّة^٥، أو^٦ الاستقبالي^٧ وهو الذي حكم فيه برفع هذه الضرورات^٨ بالنظر إلى الاستقبال لكانت المنفصلة المذكورة مانعة جمع، لاستحالة اجتماع جزئها على الصدق، فإنّ صدق الوجوب على الموضوع يستلزم^٩ كونه ضروريّ الوجود لذاته، و صدق الإمكان الأخصّ أو الاستقبالي^{١٠} عليه يقتضي أن يكون ضروريّ الوجود لأبذاته ولا بغيره من وقت أو شرط. ويمكن اجتماعهما معاً على الكذب، لجواز كون الموجود غير واجب لذاته ولا ممكناً بأحد الإمكانين [المذكورين]^{١١} كالخسوف للقمر، فإنّه ليس واجباً لذاته ولا ممكناً بشيء^{١٢} من الإمكانين، لكونه^{١٣} ضرورياً بحسب الوقت المخصوص وهو حيلولة الأرض بين النّيرين. قوله: «قيل: هنا الوجود مغاير للوجوب» هذا إشارة إلى إيراد أورده فخرالدين على ثبوت

١. الأصل: عنها. ٢. ب: - برفع.

٣. الف: الضرورتين، الأصل و ب: الضروريات. ٤. الأصل: المشروطة.

٥. الأصل: الوقية. ٦. ب: و.

٧. الأصل: الاستقبال.

٨. هذه الجملة: «و هو الذي حكم فيه برفع هذه الضرورات» محذوفة في نسخة ب.

٩. النسختان: مستلزم. ١٠. الأصل: الاستقبال.

١١. من النسختين. ١٢. ب: لشيء.

١٣. الأصل: لاته، بدل: لكونه.

الواجب لذاته وهو أنه يقال:

لو كان واجب الوجود متحققاً لكان وجوبه مغايراً^١ لوجوده، «الاشتراك الثاني» - أعني الوجودين الواجب والممكن - «دون الأول» - يعني الوجوب - لاختصاصه بالواجب و سلبه عما عداه.

«ولأننا نقول: موجود واجب، فَيُفِيدُ^٢، أي يحصل بقولنا هذا فائدة ولوقلتنا: موجود موجود^٣ لم يفد^٤ ولولا مغايرة^٥ الوجوب^٦ للوجود لاستوى^٧ هذان القولان في الإفادة وعدمها، فثبت^٨ المغايرة بينهما، فإن لم يكن بينهما ملازمة» - أي لا يكون أحدهما لازماً للآخر - صَحَّ انفكاك أحدهما عن الآخر.

«وهو» - أي انفكاك^٩ أحدهما عن الآخر - «باطل، لعدم تعقل انفكاك الوجود عن الوجوب»، لأنَّ كلامنا إنما هو في الوجود^{١٠} الواجب لذاته، فلو انفكَّ عن الوجوب صار الواجب لذاته غير واجب، فتقلب الحقائق وهو غير معقول، «و بالعكس» - أي وعدم تعقل انفكاك الوجوب عن الوجود، - لكون الوجوب^{١١} صفة للوجود والصفة لا يعقل انفكاكها عن موصوفها وإن كان بينهما ملازمة، فهي لا تكون من الطرفين بأن يكون كل واحد من الوجوب والوجود ملزوماً للآخر ولازماً له، لاستحالة الدور الحاصل باعتبار احتياج اللازم إلى ملزومه، «ولا من الوجود»، أي ولا تكون الملازمة من جانب الوجود بأن يكون هو الملزوم والوجوب لازماً له، «و إلا لاشتراك الوجوب بين الموجودات»، لاشتراك ملزومه - أعني الوجود - بينها وهو باطل بالضرورة.

«و يلزم أيضاً كون الوجوب معلولاً»، أي للوجود الذي هو ملزومه، وهو محال «ولا

٢. الف: فنيقيد، ب: متفقيد، الأصل: فيعتمد.

٤. الف: لم نفذ، ب: يفد، بدل: لم يفد.

٦. ب: الواجب، بدل: الوجوب.

٨. النسختان: فثبت.

١٠. ب: الوجود.

١. الأصل: مغاير.

٣. النسختان: - موجود.

٥. الأصل: مغاير.

٧. ب: لا يستوي.

٩. الأصل: الانفكاك.

١١. النسختان: الواجب.

بالمعكس» - أي و لا تكون الملازمة من جانب الوجوب [بأن يكون ملزوماً للوجود] - «لأنَّ الوجود نعت» للوجود و «متأخر» عنه، «فلا يكون علّة للوجود» و إلّا دار. و إذا كان فرض تحقّق الواجب ملزوماً لهذه المحالات كان محالاً، فتحقّق الواجب محال.

«لا يقال: الوجوب سلبى»، فلا يكون علّة ولا معلولاً.

«لأنّا نقول:» لانسلّم كونه سلبياً و كيف و هو تأكيد الوجود و الشيء لا يتأكّد بنقيضه و لأنّ نقيض الوجوب اللاوجود و هو محمول على العدميّ كالامتناع و المحمول على العدميّ عديم بالضرورة؛ فاللاوجود عديم، فنقيضه - و هو الوجوب - [٥٢ آ] ثبوتى.

قوله: «أجاب بعض المحقّقين بأنّ الوجود لو اشترك بالتواطىء» - أى تساوت أفراده [فيه]١ من غير تفاوت بالأولويّة و الأوليّة و الأشديّة [و مقابلاتها]٢ - «لتساوت أفراده في الاقتضاء» - أي كان يلزم من اقتضاء٣ أحد الأفراد الوجوب٤ اقتضاء كل واحدٍ منها الوجوب «و ليس» - أي و ليس الأمر «كذلك و إنّما اشتراكه بالتشكيك» على ما عرفت من قبل، «فكان» اقتضاء بعض أفراده للوجوب كإقتضاء بعض الأنوار كنور الشمس إِبصار الأعشى و هو الذي لا يبصر ليلاً٥ بخلاف غيره من الأنوار كنور السراج و الكواكب و ذلك لكون النور صادقاً على أفراده بالتشكيك.

و اعلم: أنّ في هذا الكلام موضع نظر و هو قوله: «إنّ الوجود لو اشترك بالتواطىء لتساوت أفراده في الاقتضاء»، فإنّ ذلك ممنوع، فكيف و الأجناس مقولة على أنواعها بالتواطىء و كلّ نوع يقتضي ما لا يقتضيه الآخر كإقتضاء الإنسان التمتعّ دون غيره من أنواع الحيوانات و كإقتضاء الشمس النور المعين دون غيرها من الكواكب مع كونها من أفراد جنس الجسم الصادق عليها و على غيرها بالتواطىء.

و عبارة المحقّق رحمه الله في هذا الموضع من كتاب التلخيص هذه:

«لو كان الوجود المشترك يدلّ على الموجودات بالتواطىء للزم من كونه مستلزماً للوجوب

٢. من النسختين.

١. من النسختين.

٤. ب: لوجوب.

٣. الف: يلزم اقتضاء.

٦. الأصل: بالليل.

٥. ب: + واحد.

٧. ب: بين.

في موضع كون كل وجود مستلزماً له وليس الأمر كذلك».

وهذا مخالف للعبارة التي نقلها الشارح دام ظلّه [عنه هناك]^١، لأنّه جعل^٢ اقتضاء كل فرد من أفراد الكلّي المقول عليها بالتواطىء لأمر^٣ يستلزم^٤ اقتضاء كل فرد لذلك الأمر^٥ ومنعه ظاهر لما عرفت.

وههنا جعل اقتضاء ذلك الكلّي لأمر في صورة تستلزم اقتضائه لذلك الأمر في كل صورة، لأنّ المشترك إذا كان علّة لأمر ما وكان ذلك المشترك موجوداً في كل أفرادها على السواء لزم وجود ذلك الأمر - أعني المعلول - في كل فرد من أفراد ذلك المشترك، لاستحالة تخلف المعلول عن علّته.

قوله: «و لا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً»، فإنّ المعلول المساوي ملزوم لعلّته وليس علّة لها، وأحد المتضايقين ملزوم لصاحبه وليس علّة له^٦.

«والحقّ أنّ الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد المتصوّر» - أي^٧ الشيء الحاصل^٨ صورته^٩ في العقل - «إلى الوجود الخارجي» وهي^{١٠} - أي الوجوب والإمكان والامتناع - «معلولات للعقل بشرط الاستناد المذكور» وهو نسبة الماهيّة المتصوّرة إلى الوجود الخارجي «و ليست بموجودات في الخارج حتّى تكون عللاً للأمور^{١١} التي تستند إليها أو معلولاتها^{١٢}، كما أنّ تصوّر زيد - وإن كان معلولاً لمن يتصوّره - لا يكون ذلك التصرّوّر علّة لزيد ولا معلولاً له».

«و كون الشيء واجباً في الخارج^{١٣} هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مستنداً^{١٤} إلى الوجود

١. من ألف، أمّا في ب فورد هكذا: دام ظلّه عنه، لأنّه هناك.

٢. ب: + أو.

٣. النسختان: - كلّ.

٤. ب: لا يستلزم.

٥. ب: - له.

٦. ألف: الحاصلة.

٧. ألف: الأصل: و هو.

٨. ألف: الأصل: و معلولاتها، الف: او معلول لها.

٩. ألف: الأصل: مستند، ألف: يستند.

١٠. النسختان: - لأمر.

١١. الأصل: من ذلك الأمر.

١٢. الأصل: و أنّ.

١٣. ب: صورة.

١٤. الأصل: علة لامور.

١٥. الأصل: + و.

الخارجي حصل^١ في عقله معقول^٢ هو الوجوب، وإذا كان الوجوب سلبياً لا يلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود، فإنَّ السلبى سلبٌ شيءٌ» وهذا إشارة إلى جواب الدليل الأول من الدليلين اللذين [٥٢ ب] مرَّ ذكرهما على كون الوجوب ثبوتياً^٣ وذلك أن يقال: حقيقة الوصف السلبى هو سلب شيء عن الموصوف به، كما نقول: الفردية مثلاً صفة سلبية، فإنَّ معناها سلب شيء - وهو الانقسام بمتساوين^٤ - عن شيء هو العدد وهو الموصوف بها والوجوب وصف للوجود، فإذا كان سلبياً كان معناه سلب شيء عن الوجود^٥ و سلب شيء عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه حتَّى يلزم من تأكيد^٦ الوجود^٧ حينئذٍ تأكيد^٨ه بنقيضه الذي^٩ هو العدم.

قوله: «و أيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين^{١٠} بمعنى^{١١} يقسمان^{١٢} جميع الاحتمالات»، أي يندرج فيهما جميع الأقسام المحتملة بحيث لا يبقى احتمال إلا وهو مندرج^{١٣} تحت أحدهما وهذا شأن النقيضين، إذ لو لم يندرج فيهما جميع الاحتمالات لكان هناك احتمال خارج عنهما، فيلزم جواز ارتفاع النقيضين، هذا خلف، بحيث لا يبقى مفهوم إلا ويصدق عليه إما الوجوب أو اللاوجوب^{١٤} «و الوجود والعدم كذلك»، أي تقيضان يقسمان^{١٥} جميع الاحتمالات الممكنة بحيث لا يبقى مفهوم ولا متصور إلا ويصدق عليه إما الوجود وإما^{١٦} العدم «و كان العدم محمولاً على اللاوجوب»، بحيث يصدق كل لاوجوب، فهو معدوم، «فلا يلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب حملاً كلياً» بحيث يصدق كل وجوب، فهو موجود، لأنَّه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عديمياً أيضاً^{١٧} وإن كان اللاوجوب^{١٨} عديمياً، «فإنَّ الممكن العام»

١. في جميع النسخ: لزوم، و ما أثبتناه مرافق لأنوار الملوكوت.

٢. الف: معقولاً.

٣. متساويين.

٤. ب: تاكد.

٥. ب: تاكد.

٦. الف: نقض.

٧. الف: يقسمان.

٨. الأصل: يندرج.

٩. ب: يقسمان.

١٠. ب: الاوجوب.

١١. في جميع النسخ: لزوم، و ما أثبتناه مرافق لأنوار الملوكوت.

١٢. الف: معقولاً.

١٣. ب: تاكد.

١٤. ب: تاكد.

١٥. الف: نقض.

١٦. الف: يقسمان.

١٧. الأصل: يندرج.

١٨. ب: يقسمان.

- أعني الوجودي - و هو الذي حكم فيه برفع ضرورة العدم «و الممتنع» و هو ضروري العدم «نقيضان بالوجه المذكور» - أي بمعنى اقتسامهما جميع الاحتمالات، لاستحالة تحقق واسطة بين الممتنع و بين^١ ما ليس بممتنع، «و الممتنع عديمي»، إذ لو كان وجودياً لما كان ممتنعاً، هذا خلف.

«ولا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالإمكان العام» - أعني كل ما ليس بممتنع - «وجودياً، بل بعضه وجودي و بعضه عديمي».

و هذا جواب عن الدليل الثاني من الدليلين المذكورين على كون الوجوب ثبوتياً و نحن قد بيّنا فيما سلف هذه المغالطة و حلها، فلا تطول^٢ بإعادتها.

[المسألة السادسة: في خواص الواجب لذاته تعالى]

قال المصنف رحمه الله: «خواص الواجب لذاته أن لا يكون وجوده بغيره و إلا ينافي^٣ الحال حال فرض عدم الغير؛ و أن لا يترتب عن الغير و إلا لكان محتاجاً إليه؛ و أن لا يكون وجوده زائداً عليه و إلا لزم الاستغناء [عنه]، أو تنافي الوجوب و الإمكان، أو لزم تأثير المعدوم في الموجود و الكل محال؛ و أن لا يصح عدمه و إلا لكان وجوده مفترقاً^٤ إلى عدم موجب العدم، فيتنافي الفرضان».

قال الشارح دام ظله: «قد ذكر المصنف رحمه الله تعالى للواجب» أربع^٥ «خواص» خاصة^٦ الشيء ما لا يوجد لغيره:

«الأولى^٧: أنه لا يجب^٨ بذاته و بغيره معاً، لأن ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير»، لأن العلة الثابتة في ثبوته للذات هو نفس الذات و الذات لا يمكن ارتفاعها عن نفسها و كان ثابتاً لها سواء

١. النسختان: - بين.

٢. الف: فلا تطويل.

٣. الأصل: و لا ينافي.

٤. ب: مفترق.

٥. الف: سبع.

٦. ب: خاصة.

٧. الأصل: الأول.

٨. الأصل: يجب، ب: لا يجب.

ارتفع غير^١ الذات أو لم يرتفع.

«و ما بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير» وإن كانت الذات متحققة فلو كان الشيء الواحد واجباً بالذات وبالغير معاً لزم اجتماع النقيضين - أعني الوجود والعدم - «حال فرض عدم [٥٣ آ] ذلك الغير»، لأنه باعتبار كونه واجباً بالذات يكون موجوداً و باعتبار كونه واجباً بالغير يكون معدوماً بعدم ذلك الغير.

و فيه نظراً، فإن اجتماع النقيضين إنما يلزم إن لو كان ذلك الغير ممكن الانفكاك عن الذات، أما إذا كان لازماً بحيث يكون فرض عدمه فرضاً لعدم الذات فلا، و أيضاً فإن المحال - أعني اجتماع النقيضين - إنما يلزم من المجموع الحاصل من اجتماع الوجوب بالذات والوجوب بالغير لشيء^٢ واحد و عدم ذلك الغير، و ذلك ملزوم لكون هذا المجموع محالاً، لكن لا يلزم من كون هذا المجموع محالاً كون جزئه - أعني اجتماع الوجوب بالذات والوجوب بالغير - محالاً. و النزاع إنما هو في هذا و الأولي أن يقال: لو كان الواجب لذاته واجباً بغيره لزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الغير و إلا لما كان واجباً به و غير محتاج إليه و إلا لما كان واجباً و اللازم محال بالضرورة، و أيضاً فإن هذا الحكم صادق على كل معقول سواء كان واجباً، أو ممتنعاً؛ فإنه يمتنع أن يكون معقول ما من المعقولات واجباً لذاته و بغيره^٣ معاً، فلا يكون هذا الحكم من خواص الواجب، أما لو جعل الخاصة كونه موجوداً لا يجب بغيره كان صواباً.

قوله:

«الثانية: أن لا يترتب عن غيره» - أي لا يكون لواجب الوجود تعالى جزء^٤ بحيث يكون ذاته مركبة عن ذلك الجزء و عن غيره [من الأجزاء]^٥ - «و إلا لكان» واجب الوجود «محتاجاً إليه» - أي إلى ذلك الجزء - «ضرورة احتياج المركب إلى كل واحد من مفرداته و أجزائه» و جزؤه غيره بالضرورة و إلا لكان إياه، فلا يكون جزءاً، هذا خلف، فيكون مفتقراً إلى غيره،

٢. ب: بشي واحد.

٤. الأصل: جزءاً.

١. الف: - غير.

٣. الف: - و بغيره.

٥. من النسختين.

«فيكون ممكناً مع فرض وجوبه» بذاته، هذا خلفٌ و يلزم أن «يكون واجباً بذاته و بغيره معاً»، أما وجوبه بذاته فلائنه مفروض و أما وجوبه بغيره فلائنه يكون واجباً بأجزائه التي هي غيره، «هذا خلف»، تقدّم بيان استحالة في الخاصة^١ الأولى.

«الثالثة: أن وجوده نفس ماهية و هو» - أي كون وجوده نفس ماهيته - «قول الأوائل و مذهب أبي الحسين البصري و أبي الحسن» علي بن إسماعيل «الأشعري»^٢ خلافاً لأكثر المتكلمين».

أما كون هذا الحكم من خواص الواجب، فهو مذهب الأوائل خاصة، لأنهم يزعمون أن وجود الممكنات زائد^٣ على ماهياتها، أما أبوالحسين البصري و أبو الحسن الأشعري و من وافقهم في هذه المسألة كالمصنّف، فإنهم ذهبوا إلى أن وجود كلّ موجود فهو نفس حقيقته سواء كان واجباً، أو ممكناً و قد تقدّم ذلك، فعلى هذا لا يكون ذلك من خواص الواجب تعالى عندهم، بل عرضاً عاماً^٤ شاملاً له و لغيره «و الدليل» على كون وجوده^٥ نفس حقيقته «أنه لو كان زائداً عليها، فإنما أن يكون محتاجاً إلى الماهية، أو مستغنياً عنها، [و] الثاني» من القسمين و هو كون الوجود^٦ مستغنياً عن الماهية «باطل بالضرورة»، لأنّ الوجود على تقدير زيادته يكون^٧ صفةً للماهية و الصفة لا يمتثل استغناؤها عن موصوفها و محلّها.

«و الأول» من القسمين و هو كون الوجود محتاجاً إلى الماهية «يقضي أن يكون ذلك الوجود ممكناً»، لما عرفت من كون كلّ محتاج إلى غيره ممكناً بذاته «و هو محال»، لأنّ ذلك ينافي وجوبه بذاته، «و هذا» القدر «كافي»^٨ في إثبات المطلوب، «إلا أنّ المصنّف قسّم كون الوجود ممكناً و هو المحال اللازم من القسم الأول - و هو كون الوجود محتاجاً إلى الماهية -

١. جميع النسخ: الخاصة.

٢. الف: الاسفراني.

٣. ب: زائداً.

٤. الأصل: عاماً، بدل: عاماً.

٥. الأصل: على كونه وجود، ألف: على كون وجود.

٦. من النسختين.

٧. ب: و هو كونه ممتنعاً، و في حاشيتها: و هو كونه مستغنياً، بدل: كون الوجود مستغنياً.

٨. ب: كان.

٨. ب: يكونه، بدل: يكون.

«إلى قسمين زيادة في الإيضاح» باعتبار كثرة المحالات اللازمة من فرض هذا القسم^١، فقال: هذا الممكن لابد له من مؤثر [ضرورة افتقار كل ممكن إلى مؤثر]^٢، فإما أن يكون المؤثر فيه شيئاً^٣ غير الماهية وهو محال، لأنه يلزم [منه]^٤ احتياج واجب الوجود إلى غيره وهو محال، أو يكون المؤثر فيه نفس الماهية وهو محال أيضاً، لأنها إن أثرت فيه وهي موجودة، فإما أن تكون بهذا الوجود، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه وإما بوجود آخر^٥ فننقل^٦ الكلام إليه ويتسلسل و يلزم كون الماهية موجودة مرتين: مرة بهذا الوجود ومرة بالوجود السابق عليه وإن أثرت فيه وهي معدومة لزم تأثير المعدوم - أعني الماهية - في الوجود والكل محال، فالمقدّم^٧ - وهو كون وجوده زائداً على ماهيته - محال أيضاً، فوجب أن يكون وجوده نفس ماهيته وهو المدعى.

ولقائل أن يقول: لانسلم أنه يلزم من استحالة المقدّم المذكور كون الوجود نفس الماهية، وذلك لأنّ المراد من كون وجوده زائداً على ماهيته كونه وصفاً عارضاً لها ولا يلزم من انتفاء هذا ثبوت المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية، لاحتمال قسم آخر وهو كون الوجود^٨ جزءاً من الماهية وحينئذٍ لا يتمّ هذا الدليل إلّا ببيان^٩ استحالة كونه تعالى مركباً وقد تقدّم ذلك في الخاصة^{١٠} الثانية.

واعلم: أنّا^{١١} حذفنا لفظة القسم الثاني من قول الشارح دام ظلّه، إلّا أنّ المصنّف قسّم القسم الثاني إلى قسمين وذكرنا بدله كون الوجود ممكناً وذلك لأنّ القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرهما هو كون الوجود مستغنياً وهذا القسم لم يقسّمه هو ولا المصنّف ولا لازمه^{١٢} المحال

١. الف: هذه القسمة.

٢. ما بين الحاصرتين زيادة من النسختين ولم ترد في الأصل.

٣. الأصل: شيئاً، ب: مثبتاً.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: و ننقل.

٦. ب: آخر.

٧. ب: - الوجود.

٨. الأصل: والمقدم.

٩. ب: الخاصة.

١٠. الأصل: باشان.

١١. الأصل: وإذا.

١٢. الأصل: زيادة إذا.

وهو استغناء الصفة عن موصوفها وإثما قسّم كون الموجود ممكناً وهو المحال اللازم من القسم الأول - أعني كون الوجود محتاجاً - ويمكن تأويل ذلك بأن كون الوجود ممكناً هو أحد المحالين اللازمين من قسمي التالي^١ وأما استغناء الوجود في الماهية واحتياجه إليها فهو أحد قسمي المحال اللازم^٢ للتالي وذكره الشارح دام ظلّه ثانياً، فصار قسماً ثانياً باعتبار الذكر، [لكن]^٣ من قسمي المحال اللازم للتالي، لامن قسمي التالي.

قوله: «قيل عليه: لم لا يؤثّر من حيث هي هي كالقابلية» [وهذا]^٤ إشارة إلى ما أورده فخرالدين على الدليل المذكور من حيث النقض و من حيث المعارضة، أما النقض فهو أن يقال: قولكم: «[لو]^٥ أثّرت الماهية لكانت إما أن تؤثر وهي موجودة، أو معدومة» ليست قسمة حاصرة، بل هنا قسم آخر وهو كونها تؤثر من حيث هي هي، فلم لا تؤثر في الوجود من هذه الحيثية، كما أنها تقبل الوجود من هذه الحيثية - أعني من حيث هي هي - وأما المعارضة فمن وجهين:

أحدهما: أن وجوده تعالى معلوم و ماهيته تعالى غير معلومة، فوجوده غير ماهيته [٥٤ أ].
 و ثانيهما: أن الوجود قد ثبت كونه مشتركاً بين الواجب تعالى و الممكنات و حينئذٍ نقول: وجود الواجب تعالى من حيث هو وجود إن اقتضى التجرد - أي عدم العروض للماهية - أطرد هذا الحكم في سائر الموجودات بمعنى أنه يكون كلّ وجود مقتضياً لعدم العروض للماهية و حينئذٍ يلزم أحد الأمرين وهو إما كون الممكنات ليست موجودة أصلاً، أو يكون وجوداتها نفس حقايقها و الأول باطل بالضرورة و الثاني باطل بما تقدّم في زيادة الوجود على ماهية الممكنات و إن اقتضى عدمه - أي عدم التجرد و هو^٦ عبارة عن العروض للماهية - لزّم كون وجوده عارضاً لماهيته^٧ و هو باطل^٨ و إن لم يقتض شيئاً - أي لا التجرد و لاعدمه - كان وجود

١. الف: محال لازم، ب: محال اللازم.

٢. النسختان: من التالي.

٣. من ب، في الف: باعتبار الدارلان، بدل: باعتبار الذكر لكن.

٤. من النسختين.

٥. من النسختين.

٦. الأصل: و هي، ب: - و هو.

٧. الأصل: للماهية، الف: عارضاً لماهيته، بدل: عارضاً لماهيته.

٨. النسختان: و هو المطلوب.

واجب الوجود مفترقاً في تجرده و عدم عروض وجوده لماهيته^١ إلى علّة منفصلة وإنّه محالٌ. قوله: «أجاب بعض المحققين عن الأوّل» - أعني النقص - بأنّ بديهته العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علّة لوجود موجوداً و ليس كذلك في قبول الوجود، فإنّ قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً و إلّا فيحصل ما هو حاصل، فإذن قد بطل هذا الاحتمال وتمّ الدليل، هذه عبارة المحقق.

قول الشارح دام ظلّه نقلاً عن المحقق: «و الماهية من حيث هي هي موجودة في الذهن معدومة في الخارج» فيه نظر، فإنّ الماهية لو كانت من حيث هي هي معدومة كانت متمنعة. «و عن الثاني» و هو أوّل وجهي المعارضة بأنّ المراد بوجوده^٢ المعلوم إن كان هو الخاصّ به منعنا صدق الصغرى، فإنّه عندنا نفس حقيقته التي هي غير معلومة و إن كان هو العام المقول بالتشكيك على وجوده تعالى و على وجودات^٣ الممكنات، فهو مسلّم، لكن نتيجة القياس حينئذٍ مغايرة ذلك الوجود العامّ للماهية و [هو]^٤ غير المتنازع^٥ و قوله: «زائد في المعقوليّة»، أي زيادة^٦ هذا الوجود العام ليس إلّا في العقل.

«و عن الثالث» - و هو ثاني وجهي المعارضة - «بأنّ المقول^٧ بالتشكيك على أشياء إذا اقتضى» [بعض]^٨ أفراد «شيئاً لا يجب اطّراد تأثيره» بمعنى أنّه^٩ لا يجب^{١٠} أن يكون كلّ فرد من أفراد مقتضياً لذلك الشيء «كالضوء الحاصل من الشمس المقتضي لإبصار العُشي^{١١} بخلاف غيره من الأنوار» و حينئذٍ نقول: لم لا يجوز أن يكون وجود واجب الوجود مقتضياً للتجرّد، فلا يطرّد ذلك في الممكنات ليلزم إمّا عدمها، أو كونها موجودة بوجود غير زائد على حقائقها^{١٢}.

٢. الأصل: وجود.

٤. من النسختين.

٦. ب: زائد.

٨. من النسختين.

١٠. الأصل: يجب، بدل: لا يجب.

١٢. الأصل: + المقول.

١. الأصل: للماهية.

٣. الأصل: وجود.

٥. الأصل: المتنازع.

٧. ب: القول.

٩. ب: لأنّه.

١١. الأصل: الأعشى.

و زدنا قولنا: «بعض أفراد»، لأنّه لولا هذه الزيادة لم يكن الكلام صحيحاً، لأنّ المقول^١ على أشياء بالتشكيك إذا كان علّة تامّة لشيءٍ لزم وجود معلوله معه في جميع صور وجوده، لاستحالة تخلّف المعلوم عن علّته، أمّا إذا اقتضى بعض جزئياته المندرجة تحته التي هي ملزوماته أمراً لا يجب كون باقي الجزئيات كذلك لاختلاف تلك الجزئيات بالماهية، و أيضاً فالمثال^٢ الذي ذكره مطابق لما قلناه، لأنّ ضوء الشمس هو المقتضي لإبصار الأعشى، لا لازمه^٣ الذي هو الضوء الكلّي الصادق على جميع الأضواء بالتشكيك صدق اللازم [٥٤ ب] على ملزوماته و ليكون^٤ مطابقاً لكلام المحقق المنسوب إليه هذا الكلام و صورة كلامه في هذا الموضع و المعاني المشتركة على سبيل التشكيك^٥ لا يقتضي استلزام بعضها لشيءٍ استلزم غير ذلك البعض لذلك الشيء.

أمّا لفظة العشيّ فهي جمع أعشى و هو الموصوف بالإبصار نهائياً و عدمه ليلاً و أمّا العشيّ فهو مصدر عَشِيَ، فقال اعشاء الله فَعَشِيَ بالكسر يَفْشِي عَشْيً.

«الرابعة: أنّه لا يصحّ عدمه و هذه قضية بديهية، لأنّ الواجب لذاته لا يكون ممكناً لذاته»

- أي بالإمكان الخاص - و صحة عدمه تقتضي كونه [ممكناً]^٦ بالإمكان الخاص.

«و استدلّ المصنّف رحمه الله عليها» - أي على هذه الخاصّة^٧ - «ببرهان غير واضح، هو أنّه

لو جاز عدمه لكان لعلّة يجب معها» إذ لو عدم لذاته لكان ممتمناً، هذا خلف و حينئذٍ «يكون وجوده موقوفاً على عدم تلك العلّة» - أعني علّة عدمه -، «فيكون ممكناً لذاته و قد فرضناه واجباً لذاته، هذا خلف».

قوله: «و ليس بجيّد، لأنّ عدم واجب الوجود متمنّع لذاته لا بغيره و تعليله الامتناع» - أي

امتناع عدمه - «بعدم توقّف وجوده على عدم سبب العدم تعليل لما ثبت للشيء لذاته بعلّة غير

١. ب: القول.

٢. ب: لا لازمه.

٣. ب: لا لازم.

٤. ب: التشكك.

٥. ب: التشكك.

٦. ب: التشكك.

٧. جميع النسخ: الخاصّة.

ذاته».

وهذا إيراد أورده المحقق على فخر الدين وفيه نظر، فإننا لانسلم أنه علل امتناع عدمه بعدم^١ توقف وجوده على عدم سبب عدم، بل استدلل على ذلك الامتناع بذلك عدم، و لا يلزم من الاستدلال بشيء على آخر تعليل ذلك الآخر - أعني المدلول بذلك الشيء، أعني الدليل - فإننا نستدل على إمكان العالم وهو أمر لازم له لذاته بالحدوث وهو وصف عارض ولم يلزم [من]^٢ ذلك تعليل الإمكان بالحدوث، نعم الدليل علّة للمدلول في الذهن لا في الخارج وكثيراً ما يكون المدلول علّة لعلته في الذهن كالاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع.

ويمكن أن يُجاب عن هذا بأن نقول^٣: استحالة عدم الواجب لذاته [تعالى]^٤ لازم له في الذهن لزوماً بيئاً - أي بغير واسطة^٥ كما هو لازم في نفس الأمر، فإن تصوّر كون الشيء واجباً لذاته مستلزم لتصوّر استحالة عدمه، فلو استدللنا على^٦ استحالة عدمه بعدم توقف وجوه على عدم سبب عدم لجعلنا^٧ لحوق استحالة عدم على الواجب لذاته التي هي لازمة له لذاته بواسطة ما ليس لازماً للواجب تعالى لذاته، بل بواسطة غير ذاته، هذا خلف.

[المسألة السابعة: في خواص الممكن لذاته]

قال المصنّف رحمه الله: «خواص الممكن لذاته أن لا يوجد أحد طرفيه إلا بأمر منفصل وأن لا يكون أحد الطرفين أولى به^٨ والحاجة إلى المؤثر من الإمكان، لامن الحدوث». قال الشارح دام ظلّه: «لما ذكر خواص الواجب شرع في خواص الممكن وقد ذكر منها ثلاثاً:

الأولى^٩: أن لا يوجد أحد طرفيه إمّا الوجود أو عدم^{١٠} إلاّ بعلة خارجة عن ذاته منفصلة

٢. من النسختين.

٤. من النسختين.

٦. الأصل: فجعلنا.

٨. الأصل: الاّول.

١. الأصل: لعدم.

٣. النسختان: يقال.

٥. الأصل: وسط.

٧. ب: به.

٩. ب: لا.

عنه^١، «لأنه لولا ذلك» - أي لولا افتقاره في اتصافه بأحد طرفيه المذكورين إلى علة خارجة عن ذاته - «لزم أحد الأمرين وهو^٢ إما استغناؤه» في ذلك مطلقاً «و هو باطل بالضرورة، أو افتقاره فيه إلى علة هي ذاته وهو محال، لأن العلة متقدمة على المعلول، فلو كان الشيء علة لنفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال بالضرورة».

و فيه نظر، فإنه على تقدير انتفاء افتقاره في اتصافه بأحد طرفيه إلى علة خارجة [٥٥ آ] عن ذاته منفصلة عنه لا يكون اللازم أحد الأمرين المذكورين، بل أحد أمور ثلاثة: وهو إما استغناؤه مطلقاً، أو افتقاره إلى علة هي نفسه، أو إلى علة داخله فيه، وحينئذٍ لا يلزم من بطلان القسمين المذكورين تحقق الافتقار إلى علة خارجة، بل إنما يلزم ذلك إذا بطل القسم الثالث المذكور أيضاً.

والحق: أن المراد بالعلة المنفصلة هنا المفارقة لذات الممكن، سواء كانت جزئية أو خارجة عنه، وحينئذٍ يلزم من بطلان استغناؤه^٣ وافتقاره إلى علة هي نفسه افتقاره إلى علة منفصلة عنه، ولأنه على تقدير كون العلة في أحد الطرفين هي الذات لا يلزم أن يكون الشيء علة لنفسه، بل يلزم أن يكون علة لوجوده أو لعدمه^٤.

و أيضاً في عبارة المصنف رحمه الله تعالى والشارح دام ظلّه موضع نظري وهو قولهما: «أن لا يوجد أحد طرفيه إما الوجود أو عدم إلا لعلة»، فإن معناه حينئذٍ أن لا يوجد وجوده ولا يوجد عدمه إلا بعلة واستحالة هذا ظاهرة^٥، فإن الوجود لا يثبت للوجود وللعدم.

قوله: «الثانية: أن لا يكون أحد الطرفين» - أعني الوجود وعدم - «أولاً^٦ من الآخر، لأنه مع تلك الأولوية إن أمكن^٧ وقوع الطرف المرجوح، لنفرض وقوعه^٨ في وقت» [وقد كان الطرف الراجح واقعاً في طرف آخر^٩، فنخصيص أحد الوقتين] - أعني الوقت الذي وقع فيه

٢. ب: - و هو.

١. الأصل: عن ذاته، بدل: عنه.

٤. الأصل: عدمه.

٣. ب: الاستغناؤه.

٦. ب: - به.

٥. الأصل و الف: ظاهر.

٨. الأصل: فلنفرضه واقعاً، ب: و لنفرض وقوعه.

٧. الأصل: إنما يمكن.

٩. ما بين الحاصرين زيادة لم ترد في الأصل.

الطرف الرابع^١ و الوقت الذي وقع فيه الطرف المرجوح - «بوقوع أحد ذينك الطرفين دون الآخر»، أو دون الطرف الآخر «ترجيح من غير مرجح و هو محال و إن لم يكن ذلك» - أي وقوع الطرف المرجوح - «كانت» الأولوية «وجوباً»، فيكون الممكن واجباً، هذا خلف.

وفيه نظر، فإنّ لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون أحد الطرفين أولى من الآخر ولا تكون تلك الأولوية بالغة إلى حدّ الوجوب بحيث يجب الرابع و يتمتع المرجوح، بل تكون الأولوية و عدم سبب المرجوح كافيين في تحقّق الطرف الرابع.

قوله: «لأنّه مع تلك الأولوية إن أمكن وقوع الطرف المرجوح^٢ في وقت، فلنفرض، فتخصيص أحد الوقتين بوقوع أحد الطرفين يكون ترجيحاً من غير مرجح».

قلنا: إن أردت وقوع الطرف المرجوح من غير سبب اخترنا أنّه لا يمكن و لا يلزم من ذلك كون الأولوية وجوباً، و إن أردت وقوعه مطلقاً [-أي^٣] من غير اعتبار وجود السبب و لاعدمه - اخترنا أنّه يمكن، و فرض وقوعه هو فرض وقوع سببه و حينئذٍ لا يكون ترجيحاً من غير مرجح، بل لمرجح^٤ هو ذلك السبب المفروض وقوعه.

[قوله:]^٥ «قال بعض المحقّقين: هذا» - أي ما ذكرتموه من المدعى - «يقضي نفي الأولوية مطلقاً»، أي سواء كانت كافية في حصول الطرف الأولي^٦، أولم يكن.

«و لقائل أن يقول: الطرف^٧ الأولي يكون أكثر وقوعاً» مثل وجود اللحية للرجل و عدمها عن المرأة «و أشدّ عند الوقوع، أو أقلّ شرطاً» كالمعلول المتوقف على وجود شرائط متعدّدة، فإنّ عدمه يكون موقوفاً على عدم واحد منها و من علته، فهو أقلّ شرطاً^٨ من الوجود و أنت ما أبطلت ذلك، أي دليلك المذكور ليس مبطلاً^٩ للأولوية بأحد هذه الاعتبارات المذكورة.

«و قد قيل في رجحان الدم» على الوجود «في الموجودات الغير القارّة كالصوت و الحركة:

١. العبارة من قوله: «واقعاً في طرف آخر» إلى قوله: «الطرف الرابع» محذوفة في نسخة ب.

٢. الأصل: الرابع.

٣. من النسختين.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: طرف.

٦. ب: به المرجح، بدل: بل لمرجح.

٧. الف: طرف الله، بدل: الطرف الأولي.

٨. ب: شرط.

٩. ب: مبطل.

أَنَّ العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء» الذي هو استمرار الوجود، كما جاز عليها [٥٥ ب] استمرار العدم.

«وَأُجِيبَ عَنْهُ: أَنَّ كَلَامَنَا فِي^١ الْمُمْكِنِ لِدَاتِهِ لَا فِي الْمُمْتَنِعِ بغيره، وبقاء الغير القارِّ ممتنع لغيره» و مراده أَنَّ كَلَامَنَا فِي الْمُمْكِنِ لِدَاتِهِ^٢ إِنَّمَا هُوَ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ^٣ وَ الْمُمْتَنِعُ لغيره وَ إِن كَانَ مُمْكِنًا^٤ لِدَاتِهِ إِلَّا أَنَّ امْتِنَاعَهُ لَيْسَ^٥ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ، بَلْ بِاعْتِبَارِ غَيْرِهِ.

قوله: «وَأَقُولُ: لَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ الْأَوَّلِيَّةِ كَثْرَةُ وَقُوعِ الْأَشْخَاصِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ أَوْ أَوْقَاتٍ كَثِيرَةٍ أَوْ وَقُوعِ الشَّخْصِ الْوَاحِدِ فِي أَزْمَنَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ» - أَيِ يَسْتَمَرُّ وُجُودُهُ فِي تِلْكَ الْأَزْمَنَةِ - لَا بِأَنْ يُعْدَمَ، ثُمَّ يُوجَدَ، لِأَنَّ إِعَادَةَ الْمَعْدُومِ مُحَالٌ.

قوله: «لِأَنَّ ذَلِكَ الْوُقُوعَ وَاجِبٌ مُسْتَنْدٌ إِلَى عِلَّةٍ وَ لَا شِدَّةُ الْوَاقِعِ» - أَيِ وَ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْأَوَّلِيَّةِ شِدَّةُ الْوَاقِعِ - «وَوَ لَا قَلَّةُ شَرْطِ وَقُوعِهِ، فَإِنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ مُسْتَفَادٌ [مِنْ خَارِجٍ] - أَيِ لَيْسَ مُسْتَفَادًا [مِنْ الْمُمْكِنِ]^٦ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ - وَ إِنَّمَا هُوَ مُسْتَفَادٌ مِنْ أَمْرٍ [آخِرٍ]^٧ خَارِجٍ عَنْ ذَاتِ الْمُمْكِنِ، «بَلِ الْمُرَادُ بِذَلِكَ» - أَيِ بِالْأَوَّلِيَّةِ - «التَّرْجِيحُ الَّذِي لَا يَنْتَهِي إِلَى طَرَفِ الْوُجُوبِ» إِنْ كَانَ لِلْوُجُودِ، وَ لَا إِلَى «الامْتِنَاعِ» إِنْ كَانَ لَطَرَفِ^٨ الْعَدَمِ «الْمُسْتَنْدُ إِلَى ذَاتِ الْمُمْكِنِ وَ لَيْسَ الْمُرَادُ نَفِي الْأَوَّلِيَّةِ مُطْلَقًا» - أَيِ سِوَاهُ كَانَتْ مُسْتَفَادَةً مِنْ ذَاتِ الْمُمْكِنِ أَوْ مِنْ أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ - «لِأَنَّ الْمَعْلُولَ الْمُسْتَنْدَ إِلَى عِلَّةٍ مُرَكَّبَةٍ يَكُونُ وُجُودُهُ أَوَّلِيًّا» - أَيِ أَرْجَحُ - «عِنْدَ وُجُودِ بَعْضِ أَجْزَاءِ تِلْكَ الْعِلَّةِ مِنْ وُجُودِهِ عِنْدَ عَدَمِ الْجَمِيعِ».

و فِي هَذَا نَظَرٌ: فَإِنَّ هَذِهِ الْأَوَّلِيَّةَ ثَابِتَةٌ بَيْنَ الْوُجُودِ حَالِ وُجُودِ بَعْضِ أَجْزَاءِ عِلَّتِهِ وَ بَيْنَ الْوُجُودِ حَالِ عَدَمِ الْجَمِيعِ - يَعْنِي عَدَمَ كُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ عَلَى الْجَمْعِ - وَ لَيْسَ الْكَلَامُ فِيهِ، إِذِ النَّزَاعُ فِي أَوَّلِيَّةِ الْوُجُودِ عَلَى الْعَدَمِ أَوْ بِالْعَكْسِ، لَا فِي أَوَّلِيَّةِ وُجُودٍ مِنْ وُجُودٍ، أَوْ عَدَمٍ مِنْ عَدَمٍ،

١. ب: أي، بدل: في.

٢. العبارة من قوله: «لذاته لا في الممتنع بغيره» إلى قوله «في الممكن لذاته» محذوفة في ألف.

٣. الف: ذات.

٤. ب: ممكن.

٥. ما بين الحاصرتين لم يرد في الأصل.

٦. الأصل: بطرف.

٧. من النسختين.

وعدم المعلول المفروض أرجح من وجوده في الحالتين^١ - أعني حالة وجود بعض أجزاء العلّة وعدم البعض وحالة عدم الجميع - وإلّا [لما]^٢ كان واقعاً.

وقوله في الاعتراض على المحقّق أنّ ذلك واجبٌ مستندٌ إلى سببٍ مُستلّم، لكن أغلبية أحد الطرفين وندور الآخر دالٌّ على أولويّة الغالب على النادر وليس ذلك باعتبار الافتقار إلى السبب والوجوب به لاشتراك الغالب والنادر في ذلك.

وقال فخرالدين في بعض كتبه: إنّ الذي عدمه أولى من وجوده^٣ هو الأعراض التي لا تبقى وأما الذي وجوده أولى من عدمه، فلامثال له.

قوله: «الثالثة: إنّ الإمكان علّة الحاجة إلى المؤثر وذلك حكم قد وقع الخلاف فيه، فإن جماعة من الناس ذهبوا إلى أنّ [علّة]^٤ الحاجة هي الحدوث وهم قدماء المتكلمين، أمّا المتأخرون^٥ منهم والأوائل^٦ - أعني الحكماء - فإنهم قالوا: علّة الحاجة إلى المؤثر إنّما هي الإمكان وهو الحقّ عندي لوجهين:

[الدليل الأول على أنّ علّة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان]

الأوّل: أنّ العقل مع فرض [كون]^٧ الشيء ممكناً يطلب العلّة في ترجيح أحد طرفيه على الآخر وإن لم يتصوّر شيئاً^٨ آخر من حدوث وغيره.

«ولو جوّز العقل وجوب الحادث لجزم» بجواز «استغناؤه» عن المؤثر زدنا لفظة «بجواز» لتصدق الشرطيّة المذكورة، لاستحالة أن يكون وجوب ذلك الحادث مجوّزاً^٩ للاستغناء عن المؤثر الذي هو فرعه مجزوماً به.

ولو قال بدل قوله: «ولو جوّز العقل» «ولو جزم العقل» بوجوب الحادث، كانت الشرطيّة

٢. من النسختين.

١. الأصل: الحاليين.

٤. من النسختين.

٣. ب: + و.

٦. من النسختين.

٥. الأصل: المتأخرين.

٨. الأصل: بجوزاء، الف: مجوّزاً، ب: محمولاً.

٧. النسختان: شيء.

٩. الأصل: والاستغناء، الف و ب: والاستغناء.

المذكورة صادقةٌ ولم يحتج إلى الزيادة المذكورة.

واعلم: أنَّ حاصل هذا الكلام يرجع [٥٦ آ] إلى الاستدلال بلزوم الاحتياج للإمكان في العقل حال الغفلة عن الحدوث^١ على كون الإمكان علةً للاحتياج وبلزوم^٢ الاستغناء للوجوب المقترن بالحدوث على أنَّ الحدوث ليس بعلة للاحتياج.

وفيهما نظراً:

أما الأول: فلأنه لا يلزم من لزوم الشيء للشيء في العقل أن يكون الملزوم علةً و اللازم معلولاً، فإنما متى جزمنا بكون الشيء عالماً جزمنا بكونه حياً و لم يلزم من ذلك كون العلم علةً للحياة.

و أما الثاني: فلأنه لا يلزم من كون الحدوث المقترن بالوجوب علةً للاستغناء أن لا يكون^٣ الحدوث في الجملة علةً للاحتياج.

[الدليل الثاني على أن علة الحاجة إلى المؤثر هي الإمكان]

قوله: «الثاني: أنَّ الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم فهي» - أي الحدوث - «صفة له» - أي للوجود المسبوق بالعدم - «و الصفة متأخرة بالطبع عن الموصوف» بها، فيكون الحدوث متأخراً عن الوجود بالطبع «و الوجود متأخر عن تأثير موجد بالذات تأخر المعلول عن علته و تأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر إليه في الوجود^٥ بالطبع»، لأنَّ ما^٦ لا يكون محتاجاً إلى المؤثر لا يكون أثراً^٧ للمؤثر^٨ و الاحتياج متأخر عن علته بالذات تأخر المعلول عن علته، فإذاً قد ظهر تأخر الحدوث عن علة الحاجة بهذه المراتب، فلو كانت هي الحدوث نفسه لزم تقدّم الشيء على نفسه بهذه المراتب و إنّه محال.

٢. ب: يلزم.

١. الأصل: + و.

٣. ب: ان يكون.

٤. الأصل: تأثيره، ب: متأخر عن ثابت موجود، الف: متأخر ثابت موجود.

٦. الف: لازماً.

٥. الأصل: + و.

٨. الف: لمؤثر.

٧. الأصل: أثر.

واعلم: أنَّ هذا الدليل يدلُّ على امتناع كون الحدوث علَّةً للاحتياج أو جزءها أو شرطاً^١ من شرائطها ولا يلزم من ذلك كون الإمكان علَّةً للاحتياج الذي هو المدَّعى، نعم يدلُّ من حيث وقوع الاتفاق على أنَّ علَّةَ الاحتياج إمَّا الإمكان، أو الحدوث، أو هما؛ وقد دلَّ هذا الدليل على امتناع^٢ القسمين الأخيرين، فتعيَّن الأوَّل، لكن هذا ضعيفٌ.

وقد قيل على هذا الدليل: إنَّ الحدوث وإن تأخَّر عن الحاجة، فإنَّما تأخَّر في الحصول في العين^٣، والكلام في كون الحدوث علَّةً^٤ إمَّا يُريدون بها العلَّةَ الغائيَّةَ وهي متقدِّمة في التصور الذهني ومتأخِّرة في الحصول العيني وحينئذٍ لا يلزم من كون الحدوث متأخِّراً عن الاحتياج في العين أن لا يكون علَّةً غائيَّةً له ومتقدِّماً عليه في الذهن وهذه الخاصَّة^٥ - أي علَّةُ الحاجة^٦ - إمَّا كانت من خواصِّ^٧ الممكن، لأنَّها خاصَّةُ الإمكان اللازم للممكن وخاصَّةُ اللازم المساوي تكون من خواصِّ الملزوم.

قوله: «قيل: الإمكان صفة للممكن فهو متأخَّر عنه والممكن متأخَّر عن التأثير المتأخَّر عن الاحتياج المتأخَّر عن علَّته» - أي علَّةُ الاحتياج، فلا يكون^٨ هو إمَّاها وإلاَّ [لزم]^٩ تقدُّم الشيء على نفسه بهذه المراتب وإنَّه محال.

وهذا إشارة إلى معارضة الدليل المذكور على امتناع كون الحدوث علَّةً الحاجة بالمثل. «والجواب: الكذب في قولهم: الممكن متأخَّر عن التأثير، فإنَّ المتأخَّر إمَّا هو وجوده» - أي وجود الممكن - «أو عدمه»، وهذا وحده كافٍ في الجواب.

قوله في تنمَّة الجواب: «و ليس الإمكان متأخِّراً عنهما» - أي عن الوجود والعدم - [٥٦ ب]، يمكن أن يقال: إنَّه جواب معارضة أخرى بالمثل للدليل المذكور مقدَّرة وهي أن يقال: الإمكان نسبة بين الماهية والوجود والعدم، والنسبة متأخِّرة عن المنتسبين^{١٠} بالضرورة،

١. النسختان: انتفاء.

٢. ب: عليه، بدل: علَّة.

٣. النسختان: - أي علَّة الحاجة.

٤. ب: و لا يكون.

٥. الأصل: الشيتين.

٦. ب: شيئاً.

٧. ب: الغير.

٨. ب: الخاصية.

٩. الأصل: الخواص.

١٠. من الف، في ب: و إلاَّ لتقدَّم.

فالإمكان متأخر عن الوجود المتأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن احتياج الأثر إلى المؤثر المتأخر عن علته، فلا يكون إياها وإلا لزم^١ تقدّم^٢ الشيء على نفسه بهذه المراتب.

فأجاب^٣ بالمنع من كون الإمكان متأخراً عن الوجود، إذ الإمكان عبارة عن صحة الوجود و العدم، ولا يعقل [توقّف] صحة الشيء على^٤ صحته. نعم الإمكان متوقّف على تصوّر الوجود و ليس تصوّر الوجود متأخراً عن تأثير المؤثر، إنما المتأخر عن^٥ تأثير المؤثر تحقق الوجود، لا تصوّر.

فإن قلت: حكمت فيما تقدّم بأن^٦ الوجود هو الماهية و حينئذٍ يلزم من كون الوجود متأخراً^٧ عن التأثير كون الماهية متأخرة عن التأثير^٨.

قلنا: الوجود هو الماهية في الخارج، أمّا في الذهن فيغايرها - كما تقدّم - و الإمكان يلحق الماهية الحاصلة في الذهن، لا بشرط الوجود الخارجي.

١. الأصل: اللازم و هذه الكلمة محذوفة في نسخة "ب".

٢. ب: لتقدّم.

٣. الأصل: أجاب.

٤. من النسختين.

٥. ب: - على.

٦. ب: - عن.

٧. الأصل: زيادة "تأخر".

٨. الأصل: متأخر.

٩. الأصل: التأثير.

[المقصد الخامس: في إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في إثبات الصانع]

قال المصنّف رحمه الله: «القول في [إثبات] الصانع وتوحيده وأحكام صفاته و ثبوت حدث يُوجب ثبوت صانع، لأنّه ممكن، فلا بدّ من مؤثّر».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» - أي إثبات الصانع وتوحيده وأحكام صفاته - «هو الغاية القصوى في علم الكلام واستدلّ المصنّف رحمه الله عليه بطريقة إبراهيم الخليل عليه السلام»، فإنّه [عليه السلام] استدلّ بالشروق والغروب للكواكب على حدوثها بأن قال: هذه الكواكب لا تخلو عن الحوادث وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فالكوكب إذن حادثة وما كان حادثاً لا يصلح أن يكون إلهاً، فافتقرت الكواكب إلى ^١ موجد غير حادث دفعاً للدور والتسلسل. «و تقريرها» - هذه ^٢ الطريقة - بأن يقال: العالم محدث وكلّ مُخَدَّتٌ فله مُخَدِّثٌ، ينتج: العالم له ^٣ مُخَدِّثٌ.

«أمّا الصغرى» و هي كون العالم مُخَدَّتاً، «فقد تقدّمت.

و أمّا الكبرى فلأنّ كلّ مُخَدِّثٍ فهو ممكن وكلّ ممكن فله مؤثّر، أمّا الصغرى» و هي قولنا: كل محدث فهو ممكن، «فلأنّ المحدّث قد اتّصف ذاته بصفتي الوجود والعدم»، لأنّ المحدّث

٢. ب: و تقرير هذه الطريقة بأن يقال.

١. الأصل: على، الف: إلى.

٣. ب: - له.

عبارة عن المسبوق بالعدم، فقد كان معدوماً، ثم صار موجوداً، فذاته «قابلة لهما بالضرورة ولا تعني بالممكن إلا هذا وأما الكبرى فضرورية وقد تقدمت» في ذكر^١ خواص الممكن، «إذا ثبت هذا، فنقول: المؤثر إن^٢ كان ممكناً افتقر إلى مؤثر آخر، فإما^٣ أن يتسلسل» وهو أن يكون كل مؤثر له مؤثر آخر إلى غير النهاية «وهو محال لما تقدم، أو يدور» بأن يكون المؤثر في ذلك المؤثر نفس أثره، «وهو محال بالضرورة عند قوم، أو لأنه يلزم تقدم الشيء على نفسه» ضرورة تقدم المؤثر على الأثر و [على^٤ كل ما تقدم الأثر عليه، فلو^٥ كان المؤثر مؤثراً في مؤثره لكان متقدماً عليه، فيتقدم^٦ المؤثر حينئذٍ على نفسه وإنه محال، «أو ينتهي إلى الواجب لذاته وهو المطلوب».

قوله: «فإن قيل» - أي على هذا الدليل - «المعدوم نفي محض، فلا يصح^٧ الحكم عليه بقبول الوجود والعدم، وذلك لأن قولنا: «إنه قابل للعدم» معناه أنه ذات متقررة^٨ حالة العدم موصوفة بقبوله وذلك محال، لأن الماهية [٥٧ آ] حال العدم نفي محض و عدم صرف.

«سلمنا» صحة الحكم عليه - أي على المعدوم بالقبول - «لكن لم لا يجوز^٩ أن تكون الماهية واجبة العدم حين العدم واجبة الوجود حين الوجود، و حينئذٍ لا يلزم» من قبول الماهية للوجود والعدم كونها ممكنة، ومتاً يؤكد هذا الاحتمال «أن المحدث بشرط^{١٠} كونه محدثاً لا يجوز في العقل تقدمه لا إلى أول^{١١}، أي لا يجوز العقل^{١١} تقدمه لا إلى أول^{١١}، «و إلا لزم صحة كون الحادث بشرط كونه حادثاً أزلياً، هذا خلف».

و ذلك لأن الحادث هو الذي لوجوده أول، و الأزلي هو الذي ليس لوجوده أول، فالجمع بينهما محال و إذا كان العقل يمنع من تقدمه لا إلى أول^{١٢} و يجب أن يكون لصحة وجوده بداية،

- | | |
|-------------------|-------------------------|
| ١. ب: - في ذكر. | ٢. الأصل: إذا. |
| ٣. ب: وإما. | ٤. من النسختين. |
| ٥. ب: لو. | ٦. الأصل: فتقدم. |
| ٧. ب: ولا يصح. | ٨. الأصل: منفردة. |
| ٩. ب: لم يجوز. | ١٠. ب: بشرط. |
| ١١. الأصل: للعقل. | ١٢. ب: حينئذٍ، بدل: أن. |

فقبل تلك البداية لا يكون صحيح الوجود، فيكون ممتنعاً، ثم انقلب ممكناً و إذا جاز انقلاب الشيء من الامتناع إلى الإمكان جاز انقلاب الشيء من الامتناع إلى الوجوب [التساوى هذه الكيفيات في التعاند و التنافي، سلّمنا أنّه لا ينقلب إلى الوجوب]¹، لكنّ الإمكان باطل، لأنّ الوجود إن كان نفس الماهيّة الّتي يقال عليها كان قولنا: السواد يصحّ وجوده و عدمه بمنزلة قولنا: الوجود يصحّ وجوده و عدمه.

و القضية الأولى - و هي قولنا: الوجود يصحّ وجوده - باطل، «و إلّا لكان الإمكان منسوباً إلى شيء» واحد، أو² اتّصف الوجود بالوجود و كلّ منهما³ محال بالضرورة.

بيان الملازمة: أنّا إذا قلنا: الموجود يصحّ أن يكون موجوداً، فالوجود المحمول إمّا أن يكون عين⁴ الموضوع، أو غيره. و الأوّل يلزم أن يكون الإمكان ثابتاً بين الشيء و نفسه و الثاني يلزم صحّة اتّصاف الوجود بالوجود.

و القضية الثانية - و هي الموجود يصحّ عدمه - كذلك - أي باطلة⁵، «لأنّ القابل مع المقبول⁶»، أي لا بدّ من تقرير القابل و مجامعته للمقبول و إلّا لم يكن القابل قابلاً، بل منافياً، هذا خلف.

و الموجود لا يتقرّر مع عدمه و لا يجامعه، فلا يكون قابلاً، فظهر أنّ قولنا: «الموجود يصحّ عدمه» باطل، «و إن كان الوجود زائداً» على الماهيّة «كان⁷ معناه» - أي معنى قولنا: السواد يصحّ أن يكون موجوداً - «المعدوم يصحّ أن يكون موجوداً» و ذلك لأنّ السواد إذا كان مغايراً للوجود كان معدوماً، لكن هذا القول باطل بما ثبت⁸ «من استحالة اجتماع القابل و المقبول هنا» - أي في هذه الصورة - لأنّهما عبارة عن الوجود و عدمه و تبين⁹ ذلك عند بيان قوله: يصحّ أن يكون معدوماً، «و لأنّ الماهيّة إمّا موجودة»، فتكون واجبة الوجود، لأنّها لو كانت في حال وجودها

١. من عبارة "لتساوى" حتى "لا ينقلب الوجود" محذونة في الأصل ولكنها وردت في النسختين.

٢. ب: و.

٣. الأصل: منها.

٤. الأصل: غير.

٥. الأصل: باطل.

٦. الأصل: القبول.

٧. ب: كاف.

٨. النسختان: تبين، بدل: ثبت.

٩. الأصل: بين، الف و ب: تبين.

ممكّنة لم يلزم من فرض عدمها محال؛ فلنفرض عدمها، فيجتمع الوجود والعدم وهو محال لذاته، وإذا لزم من فرض عدمها محال كان عدمها محالاً، فتكون واجبةً وهو المدعى، وإن كانت معدومة كانت ممتنعة، لأنّها لو كانت ممكّنة الوجود لم يلزم من فرض وجودها محال، لكن إذا فرض وجودها في تلك الحال اجتمع وجودها وعدمها وهو محال، فبإذن وجودها محال، فهي ممتنعة.

وإذا لم تخل الماهيّة عن الوجود والعدم - وهما ملزومان للوجوب والامتناع -، انتفى إمكانها.

«والجواب» عن الأوّل «أنّ المحكوم عليه» يقول الوجود والعدم «هو الماهيّة المعقولة» المغايرة لهما، «وذلك لأنّنا نقل الماهيّة من غير أن نفرض معها وجوداً أو عدماً ونقول: تلك الماهيّة يمكن أن تكون مع الوجود الخارجيّ ويمكن أن لا تكون» وهو المراد بكونها قابلة للوجود والعدم.

«وعن الثاني: أنّ الماهيّة من غير اعتبار القيدين» - أعني حين الوجود وحين العدم - تكون^١ «ممكّنة [٥٧ ب] وهو المطلوب»، إذ المدعى إمكان الماهيّة من حيث هي هي، لأمع اعتبار حال الوجود وحال العدم وأما البداية لصحّة^٢ وجود المحدث فهي لازمة له من حيث هو محدث لا من حيث ذاته، فإنّه من حيث ذاته لا بداية لصحّة وجوده، وتعيين وقت حدوث ذلك المحدث يلحقه من خارج ليست غير^٣ الحدوث وهو وجود العلّة الناتجة، إذ الفرض أنّ^٤ الحدوث لا يقتضي إلّا سبق العدم وأما تعيين وقت بعينه وبدايته^٥ بعينها فلا يكون مستنداً إلى الحدوث وإلّا لما حدث شيء إلّا^٦ في ذلك الوقت، فيلزم حدوث الحوادث بأجمعها في وقت واحد وأنّه باطل.

«وقيل: البداية له امتناع بالغير - أي يمتنع وجوده - «لكونه قبل صحّة بدايته، ومع توهم

١. النسختان: - تكون.

٢. ب: بصحّة.

٣. الأصل: لسببه عن، بدل: ليست غير.

٤. الأصل و ب: أو الفرض لأنّ، الف: إذ الفرض أنّ.

٥. ب: - إلّا.

٥. في النسخ الثلاث: بداية.

عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها».

و قوله: «لا يلزم من ذلك» - أي من توهم عدم^١ تلك البداية «صيوروتته» - أي صيرورة^٢ المحدث - «أزلياً مع أن الصحة التي له» - أي للمحدث - بحسب «ذاته أزلية».

واعلم: أن ما ذكره الشارح دام ظله هنا هو كلام المحقق وفيه نظر، فإن قوله: «و مع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها» يفهم منه أن فرض كون الممكن محدثاً يستدعي بداية معيّنة بحيث لو توهمنا عدمها يكون له بداية غيرها و ليس كذلك، فإن الحدوث لو استدعى بداية معيّنة لكان ما له بداية غير تلك البداية قديماً، هذا خلف.

بل الحق أن البداية اللازمة من فرض الحدوث بداية مطلقة و قيل^٣ تلك البداية - أعني المطلقة - إنما تكون لابتدائية و هو عبارة عن الأزل، فيكون ما ليس له تلك^٤ البداية أزلياً، و أيضاً كان ينبغي أن نقول: «و مع توهم عدم تلك البداية يكون له بداية أخرى غيرها»، [و هو إنما قال: قبلها]^٥، فإن توهم كون^٦ الحادث لم يتبدل^٧ وجوده في وقت معين إنما محقق أو مقدر لا يلزم منه أن يكون ابتداء وجوده قبل ذلك الوقت، بل يجوز أن يكون بعده.

و قد قيل في الجواب أيضاً: إننا لانسلم أن فرض الحدوث يوجب أن يكون لصحة وجوده بداية، بل اللازم أن يكون لوجوده^٨ بداية و صحة ذلك الوجود - أعني ذا البداية - أزلية، فالحاصل أنه في الأزل صحيح الوجود فيما لا يزال.

قوله: «و عن الثالث: أن القائل بكون الوجود نفس الماهية يريد بقوله: الشيء يصح أن يكون موجوداً» و هي القضية الأولى «أنه من الممكن أن يحدث ما يستمي بعد حدوثه ذلك الشيء» كالسواد مثلاً، إذا قلنا: إنه يصح أن يكون موجوداً، فإن معناه «أنه من الممكن أن يحدث ما يستمي بعد حدوثه» سواداً.

١. الأصل: عدم توهم.

٢. الف: صيرورت، ب: صيروته.

٣. ب: و قيل.

٤. ب: لتلك، بدل: له تلك.

٥. من النسختين.

٦. ب: تلك الحادث.

٧. ب: لا يبدو، ألف: لم يتبدل، الأصل: لم ينفك.

٨. الأصل: لصحة وجوده.

و إذا قلنا: الشيء^١ يصح أن يكون معدوماً - وهي القضية الثانية - يريد به «أن ذلك الشيء يصح^٢ أن يعدم^٣ مطلقاً»، أي يرتفع من غير تقييد و من^٤ «يقول بالزيادة» - أي بزيادة الوجود^٥ على الماهية - لأقول: «المعدوم يصح أن يتصف بالوجود و هو معدوم، إذ الماهية من حيث [هي^٦] هي لأموجودة و لأ معدومة»، بل يقول: الماهية المعقولة يصح أن يتصف بالوجود الخارجي.

«و عن الرابع: أن الوجوب» اللازم من فرض كون الممكن موجوداً و من فرض حصول سببه «و الامتناع» اللازم من فرض كونه معدوماً و من فرض عدم سبب وجوده «ضرورتان بحسب المحمول لاحقتان^٧ بعد حصول المنسوب إليه» - أعني الوجود أو^٨ العدم للماهية الممكنة - «لا تؤثران في الإمكان السابق»، إذ هو [٥٨ آ] وصف للماهية الممكنة من حيث هي هي و هذان - أعني الوجود و الامتناع - لحقا الماهية بعد حمل الوجود أو العدم عليها.

و حمل الوجود عليها^٩ إنما يكون بعد ثبوته لها و كذا حمل العدم و هاتان الضرورتان^{١٠} اللاحقتان لا يخلو منهما ممكن و له ضرورتان^{١١} سابقتان و هما الحاصلتان^{١٢} من السبب، فإن الممكن ما لم يجب لم يوجد، فوجوبه سابق على وجوده و كذا في طرف العدم، فإنه ما لم يجب^{١٣} عدمه لم يعدم^{١٤}، فلهذا قالوا: الممكن له ضرورتان: إحداهما^{١٥} سابقة و الأخرى لاحقة.

١. الأصل: إنه، بدل: الشيء.

٢. ب: - يصح.

٣. الأصل: يعدم.

٤. الأصل: و هو.

٥. ب: الوجه.

٦. من النسختين.

٧. العبارة من قوله: «من فرض كونه معدوماً» إلى قوله: «المحمول لاحقتان» محذوفة في الف.

٨. الأصل: و.

٩. الف: - عليها.

١٠. ب: الصورتان.

١١. ب: صورتان.

١٢. الأصل: الحالتان، الف: الحاصلان.

١٣. الف: فانه مالمستعب، ب: فانه لم يجب.

١٤. ب: فلم يعدم.

١٥. الأصل: أحدهما.

[المسألة الثانية: في أنه تعالى قادر]

قال المصنّف رحمه الله: «و الصانع قادرٌ مختارٌ و إلّا لزم قدم العام لقدم موجهه، و إحالة العالم على فاعلٍ أوجبه الموجب مستفاد البطلان من الشرع و هو كافٍ، و القدح بعدم بقاء القادرية لو فرضناها تهويل، فإنّه في الحقيقة عدم الأمور الإضافية و لا وجودها إلّا في الذهن». قال الشارح دام ظلّه: «لمّا أثبت الذات شرع في الصفات» - أي في إثبات الصفات - «و بدأ بالقدرة» - أي بكونه تعالى قادراً - لأنّ بها يحصل أصل الفعل بخلاف^١ العلم الذي^٢ يحصل به أحكام الفعل و الإرادة التي يحصل بها تخصيص الفعل بوقته، «و معنى القادر عند محقّقي المتكلّمين هو الذي يصحّ منه أن يفعل» - أي يصدر عنه الفعل - «و أن لا يفعل»، أي لا يصدر عنه الفعل.

و الموجبُ هو الذي يجب صدور الفعل عنه و يقارنه أثره، و لا يصحّ أن لا يصدر عنه الفعل و لا أن يتأخّر عنه بالزمان، و ذلك كصدور الإشراق عن الشمس و الإحراق عن النار. «و الدليل على» أنه تعالى قادر، أنه [قد]^٣ ثبت فيما تقدّم «أنّ العالم محدث» و أنّه مفتقر إلى مؤثّر، و حينئذٍ نقول: المؤثّر في العالم إن كان^٤ مختاراً - أي قادراً بالتفسير المذكور - فهو مطلوب.

و إن كان موجِباً، فإن كان ذلك الموجب حادثاً لزم التسلسل، إن لم يسته إلى مؤثّر قديم، لافتقاره^٥ إلى مؤثّر آخر، و الكلام في مؤثّره كالكلام فيه إلى غير النهاية و أنّه محال، و إن كان ذلك الموجب قديماً، فإن توقّف تأثيره في العالم على شرط حادث تسلسل أيضاً، لأنّ ذلك الشرط الحادث لا بدّ له من مؤثّر، فإن كان حادثاً غير منتبه إلى مؤثّر قديم، أو قديماً يتوقّف تأثيره على شرط حادث غير منتبه إلى مؤثّر قديم^٦ لا يتوقّف تأثيره على شرط حادث، لزم التسلسل إمّا

١. ب: كلا، بدل: بخلاف.

٢. ب: ب: + به.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: إما أن يكون، بدل: إن كان.

٥. الأصل: لافتقاره.

٦. الجملة من «أو قديماً» حتى «مؤثّر قديم» محذوفة في الأصل.

في المؤثرات بأن يكون قبل كل مؤثر آخر إلى غير النهاية، أو في الشروط بأن يكون قبل كل شرط حادث شرط حادث إلى غير النهاية، أو فيهما معاً وإِنَّ محال على ما تقدّم.

وإن توقّف تأثيره على شرط قديم، أو لم يتوقّف على شرط أصلاً لزم قدم العالم، لأنّ عند حصول العلة وشروطها^١ يجب حصول المعلول، لما تقدّم بيانه.

«فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر^٢ في العالم مختاراً ممكنّاً وعلّته واجبة الوجود موجبة له»، و معناه أنّه لم لا يجوز أن يصدر عن واجب الوجود تعالى على سبيل الإيجاب موجود ممكن قادر مختار^٣، ويكون ذلك القادر المختار هو الفاعل للعالم حينئذٍ لا يلزم شيء من المحاذير التي ذكرتموها وهي قدم العالم، أو تخلّف المعلول عن علّته، أو التسلسل في المؤثرات، أو في شرائط التأثير، أو فيهما.

سألنا، لكن بقاء القادريّة الأزليّة عند وجود [٥٨ ب] المقدور محال، وهذا إشارة إلى معارضة تقريرها أن يقال:

كونه تعالى قادراً محالاً، لأنّه لو كان قادراً لكانت قدرته إمّا قديمة أو حادثة؛ والتالي قسميه باطل، فكذا المقدّم والملازمة بيّنة.

وأما بطلان الأوّل فلأنّ قدرته لو كانت قديمة لماعدمت لما تقرّر من استحالة عدم القديم، لكنّها تعدم، لأنّ الله تعالى إذا أوجد مقدوره لم يبق ذلك الإيجاد مقدوراً، لأنّه تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود وهو محالٌ والمحال لا يكون مقدوراً، فلا تكون قديمة.

وأما بطلان الثاني^٥ وهو كون قدرته حادثة، فلأنّه^٦ يلزم التسلسل، لأنّ إيجاد الله تعالى لتلك القدرة الحادثة يستلزم سبق قدرة أخرى^٧ والكلام فيها كالكلام في القدرة الأولى ويتسلسل، ولأنّه يلزم قيام الحوادث بذاته^٧ تعالى وإِنَّ محال.

٢. ب: للمؤثر.

٤. ب: و.

٦. ب: فلائحة.

١. الأصل: و شرطها.

٣. الأصل: أو.

٥. الأصل: التالي.

٧. النسختان: بذات الله.

قوله: «سَلَمْنَا، لكن لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً، قوله: يلزم القدم»، أي قدم العالم.
«قلنا: قدم العالم إن كان ممكناً التزامه» و قلنا به، إذ لا يلزم حينئذٍ من فرضه محال، «و إن كان مستحيلًا» - أي ممتنعاً - «لم يلزم قدمه» على تقدير قدم المؤثر وكونه موجباً، «لأن المؤثر يعتبر فيه القابل»، كما يعتبر فيه الفاعل.

و على تقدير كون العالم مستحيل الوجود في الأزل لا يكون قابلاً^١ للوجود فيه، و حينئذٍ يكون تخلّفه عن مؤثره لعدم قبوله، لا لعدم إيجاب المؤثر.
واعلم: أنّه لو أخر المعارضة المقدم ذكرها عن هذا المكان لكان أولى، فإنّ العادة أن تؤخر المعارضة عن النقض.

قوله: «سَلَمْنَا، لكنّ القدرة على الطرفين محال»، لأنّها إمّا أن تثبت حال الفعل أو [حال]^٢ عدمه. و هذا إشارة إلى معارضة أخرى، لكنّ المعارضة الأولى تدلّ على نقيض المدعى و هذه تدلّ على ما هو أخصّ من نقيضه و ذلك لأنّ الأولى تدلّ على نفي القدرة عن الله تعالى والمدعى ثبوت القدرة له و الثانية^٣ تدلّ على نفي القدرة مطلقاً عن الواجب و عن غيره.
و تقريرها أن يقال: المُكَنَّةُ - أي القدرة في الطرفين، أي الفعل و الترك - محالٌ، لأنّها لو كانت ثابتة لكانت إمّا أن تثبت حال الفعل، أو حال عدمه و التالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله و الملازمة ظاهرة، لعدم الخلوّ عنهما و إلا ارتفع النقيضان.

و أمّا بيان بطلان الأوّل و هو ثبوت المُكَنَّةِ حال الفعل، فهو محال؛ لأنّه حينئذٍ يكون^٤ واجباً و عدمه يكون ممتنعاً و لاقدرة على الواجب و لا على الممتنع.
و أمّا بطلان الثاني و هو ثبوت المكنة حال عدم الفعل و هو أيضاً محالٌ، لأنّ الفعل حينئذٍ يكون واجب عدمه ممتنع الوجود و لاقدرة عليهما.

لا يقال: إنّه قادر حال عدم الفعل على إيجاد^٥ الفعل، لاحال عدمه، بل في الزمان الذي بعده.

١. ب: قابل.

٢. من النسختين.

٣. العبارة من قوله: "لكن المعارضة الأولى" إلى قوله: "و الثانية" محذوفة في نسخة ب.

٤. ب: اتحاد.

٥. الأصل: - يكون.

أعني الزمان المستقبل.

لأننا نقول: إنَّ إيجاد الفعل في الزمان المستقبل فرع تحقُّق الزمان المستقبل و موقوف عليه وتحقُّق^١ الزمان المستقبل في الحال محالٌ و الموقوف على المحال^٢ محال، فلا يكون مقدوراً. سلّمنا، لكن الترك غير مقدور لكونه عدماً محضاً و نفيّاً صرفاً، و حينئذٍ لا يصحّ تفسير القادر بأنّه الذي يمكنه الفعل و الترك.

قوله: «و الجواب أنّ نفي الواسطة معلوم بالإجماع و مثل هذه» الدعوى «يمكن الاستدلال فيها بالسمع، و لا يلزم الدور لعدم توقّف إثبات صدق الرسول صلى الله عليه و آله على نفي هذه الواسطة، و يشكل ذلك من حيث أنّ إثبات صدق النبيّ المتوقّف عليه كون الإجماع حجةً متوقّفةً على كونه تعالى قادراً المتوقّف على نفي الواسطة^٣، فلو استفيد نفيها من الإجماع دار، فلهذا^٤ قال المحقّق:

«و أمّا بطلان الواسطة بإجماع المسلمين، فليس كما ينبغي، قال: و المعتمد في إبطالها أنّ الواسطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود، لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد، فإذن^٥ هي ممكنة و هي من جملة العالم، لأنّ المراد من العالم ما سوى المبدأ الأوّل، فإذن وقوع واسطة^٦ بين واجب الوجود [لذاته]^٧ و بين العالم محال»، انتهى كلامه.

و يمكن أن يُقال: لا نسلم أنّ إثبات صدق النبيّ صلى الله عليه و آله يتوقّف على كونه [واجب الوجود]^٨ تعالى قادراً، بل إنّما يتوقّف على كون خالق^٩ المعجز^{١٠} على يده قادراً عالمياً مريداً حكيماً غنياً عن فعل القبيح، و ذلك حاصلٌ على تقدير الواسطة، فإنّا أثبتنا كون صانع العالم قادراً^{١١} لصدور العالم عنه فيما لا يزال، و كونه عالمياً باعتبار اشتغال العالم على الإحكام

١. الأصل: تحقيق.

٢. ب: و لهذا.

٣. ب: قادر، بدل: فإذن.

٤. الأصل: واسط.

٥. من النسختين.

٦. الف: حالة.

٧. ب: قادر.

٨. من النسختين، في الأصل: على كونه تعالى.

٩. ب: للمعجز.

١٠. ب: قادر.

١١. ب: قادر.

والإتقان، و كونه مُريداً باعتبار تخصيصه في إيجاد العالم بوقته المعين، و كونه حكيماً لا يفعل قبيحاً باعتبار علمه بقبح القبيح و استغنائِه عن فعله، و هذه الأمور حاصلة للواسطة على تقدير ثبوتها، فتكون موصوفةً بالصفات المذكورة، و حينئذٍ يكون المعجز الظاهر على يد النبي صلى الله عليه و آله دالاً على كونه صادقاً سواء كان من فعل [الله تعالى]^١، أو من فعل الواسطة؛ فإذا^٢ ثبت صدقه بظهور المعجز^٣ على يده و أخبر بأن^٤ ما أجمع عليه المسلمون، فهو حق و صدق، ثم أجمع المسلمون على انتفاء الواسطة، و جب القطع بانتفائها و كون معجزه الظاهر على يده من فعل الله تعالى، فلا دور حينئذٍ.

قوله: «و عن الثاني» و هو المعارضة الأولى «بأن القدرة صفة حقيقتية تلزمها الإضافة إلى مقدورٍ ما، فإذا أوجد المقدور» - أعني متعلق القدرة - «عدم إضافة القدرة إلى ذلك المقدور» أي تعلقها به و هي^٥ - أعني القدرة - في نفسها لم تتغير و لم تعدم و إنما^٦ يعدم تعلقها بذلك المقدور.

قوله: «و الإضافة إنما تتحقق في الذهن» يصلح أن يكون جواباً عن سؤال. تقريره أن نقول^٧ الإضافة إلى ذلك المقدور إذا كانت لازمةً للقدرة الأزلية كانت أزلية، فإذا^٨ عدمت عند وجود المقدور لزم جواز عدم القديم و إنه محال لما تقدم.

و الجواب: أن الإضافة ليست من الموجودات الخارجية حتى يلزم من عدمها عدم القديم، بل هي^٩ من الأمور الذهنية التي لا وجود لها إلا في العقل، إذ لو كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل، لأن الإضافة على تقدير وجودها تكون - لأمحالة - عرضاً قائماً بمحل، فلها إضافة الحلول، ثم الكلام في تلك الإضافة، كما في الأولى و هكذا إلى غير النهاية، و لأنها حينئذٍ مفتقرة إلى قدرة توجد بها، فتكون تلك القدرة متعلقة بها و ذلك المتعلق مقدور، فله قدرة متعلقة به

٢. الأصل: فإذا.

٤. الأصل: أخبرنا بما.

٦. ب: - و إنما.

٨. ب: و إذا.

١. الأصل: من فعله، بدل: فعل الله تعالى.

٣. ب: المعجزة.

٥. ب: - و هو.

٧. النسختان: أن يقال.

٩. ب: هو.

وهكذا إلى غير النهاية.

قوله: «عن الثالث: أن قدم العالم ممكن على تقدير كون المؤثر موجباً، ممتنع على تقدير كونه مختاراً^١ وحيث يُلزَم من كون صانع العالم موجباً قدم العالم، فإذا انتفى قدم العالم انتفى كونه تعالى موجباً، فنبت كونه تعالى قادراً مختاراً^٢ وهو المطلوب.

سلمنا أن قدم العالم محال مطلقاً، لكن استحالته لكون^٣ الأزل مانعاً، فكان يجب أن يوجد العالم قبل وجوده وإثنه محال وذلك لأن قبل إيجاد العالم نسبة مقدرة مثلاً لا يكون الأزل الذي هو المانع من وجود العالم متحققاً، فيوجد العالم لوجود مقتضيه وهو العلة الموجبة وارتفاع المانع وهو الأزل.

«وعن الرابع» وهو المعارضة الثانية «أن التمكن^٣ حاصل قبل الفعل، بمعنى أنه متمكن في الحال من إيجاد الفعل في ثاني الحال» وحاصله أن المكنة في الحال تجماع الحصول في الاستقبال، لا الحصول في الحال.

«وعن الخامس: أن القادر هو الذي يصح [منه] أن يفعل وأن لا يفعل، لا أنه يفعل الترك إلا عند من يقول: إن الترك وجودي».

[المسألة الثالثة: في أنه تعالى عالم]

قال المصنف رحمه الله: «و هو عالم لوقوع الأفعال المحكمة منه والمحتذي والزبور عالمان ولأن^٥ المحتذي إن كان فعله فهو قبله عالم وإلا كان قديماً وسبطله».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق العقلاء على أنه تعالى عالم، والدليل عليه أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك» - أي فاعلاً للأفعال المحكمة المتقنة - «فهو عالم»، ينتج: أنه تعالى عالم.

٢. النسختان: لكونه.

٤. من النسختين.

٦. ب: أي فاعل.

١. النسختان: مختاراً.

٣. الأصل: الممكن.

٥. ب: لا، بدل: لأن.

أما «الصغرى» و هي ^١ كونه تعالى فاعلاً للأفعال المحكمة المتقنة «فمحسوسة^٢» - أي مدركة بالحس -، فإنَّ الإتيان و الإحكام موجود في خلق السموات و الأرض^٣ و النيرات^٤ و الحيوانات و تراكيب أعضائها و ترتيب شرايينها و عروقها و أعضائها^٥.

و المعنى يكونها محسوسة أنَّ الحس يدرك هذه التراكيب و العقل يحكم بكون ذلك التركيب^٦ و الترتيب^٧ مشتملاً على الإتيان و الإحكام.

و أما المقدمة «الكبرى فبديهية^٨، فإن قيل: الكبرى» - أعني قولكم: كلَّ من فعل الأفعال المحكمة المتقنة فهو عالم - «منقوضة بالزبور الفاعل للبيوت المسدسة التي^٩ يعجز أكثر أذكيا [الناس]^{١٠} عن فعلها، «و بالمحتذى لفعل غيره» كمن لا يحسن الخطَّ و ينقش^{١١} مثل الرقوم^{١٢} المصطلح [عليها]^{١٣}، فإنَّها حينئذٍ تكون مقررة دالة على الألفاظ الموضوعية مع أنَّ كلَّ واحد من الزبور و المحتذى غير عالم، فيصدق: بعض من فعل الأفعال المحكمة المتقنة ليس بعالم، و ذلك يناقض الكبرى.

قول: «و لأنَّ العلم نسبة» أشار بذلك إلى معارضة^{١٤} و هي إقامة دليل يدلُّ على نقيض المدعى.

و تقريرها أن يقال: «[إنَّ]^{١٥} العلم نسبة بين العالم و المعلوم، فتكون مغايرة لكلِّ واحدٍ من المتسبين، و المقضي له» - أي للعلم^{١٦} - «ذاته» - أي ذات الواجب تعالى - «فيكون تعالى قابلاً» لتلك النسبة «و فاعلاً لها و إنَّه محال، لأنَّ نسبة الفاعل نسبة الوجوب و نسبة القابل نسبة

١. الأصل: و هو.

٢. الأصل: محسوسة.

٣. النسختان: - و الأرض.

٤. ب: أعضائها.

٥. ب: أعضائها.

٦. الجملة: «و العقل يحكم بكون ذلك التركيب» لم ترد في نسخة ب.

٧. الأصل: بديهية، الف: فبديهية.

٨. الأصل: الذي.

٩. الأصل: نقش.

١٠. من النسختين.

١١. ب: الاقوم، و هذه الكلمة مطموسة في نسخة ألف.

١٢. من النسختين.

١٣. ب: المعارضة.

١٤. ب: العلم.

١٥. من النسختين.

١٦. ب: العلم.

الإمكان»، و الشيء الواحد لا يكون منسوباً إلى الشيء الواحد بالإمكان والوجوب.

قوله: «و لأن العلم» إشارة إلى معارضة أخرى [٦٠ آ]. تقريرها أن يقال: العلم إما أن لا يكون صفة كمال، أو يكون و على التقديرين يستحيل ثبوته لله تعالى: أما الأول فظاهر، لاستحالة أن يتصف تعالى بغير صفات الكمال.

و أما الثاني فلائنه يلزم^١ أن يكون الله ناقصاً بذاته مستفيداً للكمال^٢ من غيره وإنه محال. «و الجواب: أن المحتذي والزبور عالمان بما فعلاً، إن قلنا بصدور الفعل عنهما»، كما هو مذهبا ومذهب المعتزلة، «وأما القائلون^٣ بأنته لا مؤثر إلا الله تعالى و هم المجبرة فلا يتمشى^٤» - أي هذا النقض - «على أصلهم»، لأن الفعل الصادر عنهما فعل الله عندهم، لا فعل الزبور و المحتذي، فكونهما غير عالمين به لا يناقض الكبرى، لأنهما لم يفعلوا شيئاً أصلاً عندهم.

قوله: «و لأننا لو فرضنا أن الله [تعالى]^٥ لو احتذى فعل غيره، فذلك الغير إن كان قديماً لزم ثبوت قديمين»، هما الله تعالى و ذلك الغير المحتذي فعله، و هو محال على ما سيأتي في إثبات وحدانية الله تعالى، و ذلك لأنه لو كان ذلك الغير قديماً لكان واجب الوجود، لأننا بيئنا^٦ حدوث كل الممكنات، فيتعدّد الواجب، و سيأتي أن تعدّد الواجب محال.

و إذا كان ذلك الغير حادثاً كان من فعل الله تعالى، لأنه فاعل لجميع الحوادث^٧ إما بواسطة أو بغير^٨ واسطة، «فيكون عالماً بالضرورة»^٩، لأن إيجاده لذلك الفاعل^{١٠} الذي يصدر عنه هذه الأفعال المحكمة المتقنة وإخراجه من العدم^{١١} أعظم إحكاماً وإتقاناً^{١٢} من هذه الأفعال، فيكون أدلّ على العلم منها.

١. الأصل: و إن كان الثاني لزم، بدل: وأما الثاني فلائنه يلزم.

٢. الأصل: مستفيداً الكمال، ب: مستقبل الكمال.

٣. الأصل: القائلين.

٤. ب: ولا يتمشى.

٥. الأصل: لا يينا.

٦. الأصل: غير.

٧. الأصل: الموجودات.

٨. الأصل: الفعل.

٩. ب: + و.

١٠. ب: احكام و اتقان.

١١. الأصل: العلم.

واعلم: أنَّ هذا الجواب لا يدفع النقض المذكور، لكن فيه تنبيه على تقييد^١ مقدماتي الدليل بما يدفع^٢ النقض المذكور بالمحتذي مع استلزامها المدعى، وذلك لأنَّه إذا امتنع كونه تعالى محتذياً بفعل غيره صدق قولنا: الله تعالى فعل الأفعال المحكمة المتقنة ابتداءً و كلٌّ من فعل الأفعال المحكمة المتقنة ابتداءً فهو عالم، يُنتج: الله تعالى عالم و هو المطلوب، و حينئذٍ لا يرد النقض بالمحتذي الفاعل للأفعال المحكمة المتقنة مع أنَّه ليس بعالم، لأنَّه لم يفعلها ابتداءً.

قوله: «و عن الثاني أنَّ المحال يلزم إذا اتَّحدت^٣ نسبة القبول» و الفعل، أمَّا مع تغاير النسبتين - و هو الواقع - فلا. و بيانه أنَّ الشيء إذا نسبناه^٤ إلى آخر من حيث هو فاعل له حصل هناك نسبة بالوجوب، و إذا^٥ نسبناه إليه من حيث هو قابل له حصل له نسبة أخرى بالإمكان، فلا يلزم أن يكون هناك^٦ نسبة واحدة بالوجوب و الإمكان.

قال بعضهم - و هو فخر الدين في المحصل - جواباً عن هذا الإيراد: إنَّ نسبة القابل بالإمكان العام لا تنافي^٧ الوجود، لكون الإمكان العام أعمَّ من الوجود، و العام لا ينافي الخاص.

«اعترضه المحقِّق: بأنَّ مرادهم» - أي مراد الحكماء من قولهم: نسبة الفاعل بالوجوب و نسبة القابل بالإمكان - «أنَّ الفعل مع فاعله يجب و مع قابله لا يجب، فيكون هذا الممكن بإزاء الواجب» - أي في مقابله^٨ و هو الشامل للمتنع و الممكن الخاص - «كفيع يجمع يجب» و هو تقيضه، «ثمَّ أجاب» هو - أعني المحقِّق رحمه الله - عن هذا «بأنَّ الإضافات لا توجد إلَّا في العقل و هي تكون بين شيئين يقتضي كلَّ واحد منهما صفة الإضافة» في الآخر، فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلاً و لا يلزم منه كون الشيء [٦٠ ب] الواحد قابلاً و فاعلاً، لأنَّ^٩ كلاً^{١٠} منهما فاعل لما يقبله الآخر، لا لما يقبله هو.

١. ب: تقييد، الف: تقرير.

٢. الأصل: يدفعه.

٣. ب: اتخذت.

٤. ب: إنَّما.

٥. ب: نسبنا.

٦. ب: فإذا.

٧. ب: هنا.

٨. الأصل: فلا ينافي.

٩. النسختان: مقابلته.

١٠. الأصل: لا، بدل: لأنَّ.

١١. ب: كلَّ.

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» - أي جواب المحقق رحمه الله - «بناءً على أنّ العلم إضافة وأنّ الإضافات لا وجود لها في الخارج و [أنّ] ^١ الله تعالى يستفيد من غيره صفة و الكلّ مشكل».

و أقول: أمّا ابتناء هذا الجواب على كون العلم إضافة ^٢، ففيه نظر، فإنّ السائل ادّعى ذلك وهو إحدى مقدّمات معارضته المذكورة، فلا يحتاج المجيب إلى إثباته ليتبنّى جوابه عليه، و أمّا ابتناؤه على كون الإضافات لا وجود لها في الخارج فظاهر، و أمّا ابتناؤه على كونه تعالى يستفيد من غيره صفة، فبيان أنّه جعل كلّ واحد من المضامين يقتضي صفة الإضافة للآخر ^٣، و المضافان هما العالم - وهو الله تعالى - و المعلوم، فيكون المعلوم مقتضياً لصفة العالمية لله تعالى، كما يقتضي الله تعالى صفة المعلوماتيّة لذلك المعلوم، كما في الأب و الابن، فإنّ الأب يقتضي البتوة لابن و الابن يقتضي الأبوة للأب، و أمّا كون كلّ واحدٍ من هذه المقدّمات ^٤ مشكلاً:

فبيان أولها: أنّ العلم لو كان عبارة عن الإضافة لزم تغيير علم واجب الوجود و تجدّده بحسب تغيير المعلومات و تجدّدها ضرورة تغيير الإضافة بتغيير أحد المضامين ^٥ و تجدّدها عند تجدّد أحدهما و يلزم كونه تعالى محلاً للحوادث و الكلّ محال.

و أيضاً إذا كان العلم إضافة و كانت الإضافات لا وجود لها في الخارج لزم أن لا يكون لعلم الله تعالى وجود في الخارج و إنّ محال.

و بيان الثاني: و هو كون الإضافات لا وجود لها في الخارج، فلأنّ الشيء قد لا يكون فوقاً مثلاً، ثمّ يصير فوقاً، فالفوقيّة الحاصلة بعد أن لم تكن رفعاً لعدم ^٦ الفوقيّة السابقة، فتكون وجودية و إلّا لكان رفع العدم عدماً و إنّ محال.

و لأنّنا نعلم بالضرورة أنّ كون السماء فوق الأرض أمر متحقّق صادق سواء عقله ^٧ عاقل أو لم يعقله.

١. من ب.

٢. الصبارة من قوله: "و أنّ الإضافات لا وجود لها" إلى قوله: "كون العلم إضافة" لم ترد في نسخة ألف.

٣. الأصل: للأخرى، ب: الآخر.

٤. النسختان: كذلك.

٥. النسختان: المقامات.

٦. الأصل: المضامين.

٧. الأصل و ب: رفع لعدم، الف: رفع العدم.

وبيان الثالث: وهو استفادته تعالى صفةً من الغير، فلاّته يلزم انفعاله تعالى عن غيره وإنه محال.

والبیان الثاني والثالث ضعيفان، أما الثاني فلاّنا لانسلم أنّ رفع العدمي يجب أن يكون وجودياً، فإنّ رفع الإمكان هو الامتناع وهما معاً عديميان وأما الثالث فلاّنا الصفات الإضافية لا تستدعي انفعال الموصوف بها عن مقتضيتها، وذلك لأنّ حصول تلك الصفات ليس إلّا في العقل وإن كانت صفات الذات بمعنى أنّها محمولة عليها كالخالق والرزاق والمحیی والممیت وكما في الصفات السلبية ككونه ليس بجسم ولاعرض وقد نبّه على هذا المحقّق بقوله في الجواب المذكور: «فيكون فاعلاً لما يقبله الآخر عقلاً» إشارة منه إلى أنّ القابل للإضافة إنّما هو الذات المعقولة، أي الحاصلة في العقل.

قوله: «و عن الثالث» - وهو المعارضة الثانية - «أن الذات الناقصة تتكامل بغيرها» وتحتاج إلى صفات تتكامل بها، «أما الذات الكاملة لذاتها، فإنّ صفاتها كاملة بكمالها» - أي بكمال تلك الذات - «لأنّ الصفات موجبة لكمال الذات».

[المسألة الرابعة: في أنّ الله تعالى حيّ]

قال المصنّف رحمه الله: «و هو حيّ ومعناه أنّه لا يمتنع عليه صدور الفعل وتبيّنه». قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في معنى كونه تعالى حيّاً مع اتّفاقهم [٦١ آ] على ثبوته، فالذي اختاره أبو الحسين البصري «وجمهور الأوائل أنّ معناه» - أي معنى الحيّ - «هو» الذي لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً وذهب جمهور المعتزلة والأشاعرة «إلى أنّ هناك صفة زائدة» على ذاته وعلى عدم هذه الاستحالة «باعتبارها» يصحّ أن «يكون قادراً عالماً». وزدنا لفظة «يصحّ»، إذ لأنّ الحياة لا تفيد إلّا صحّة القدرة والعلم، لأنّها تفيد نفس القدرة والعلم بالاعتقاد.

«و الدليل على أَنَّهُ تعالى حيٌّ بالمعنى الأول» - وهو عدم استحالة كونه تعالى قادراً عالمًا - أَنَّهُ قد ثبت فيما تقدّم كونه تعالى قادراً عالمًا^١ و لو استحالة^٢ عليه لما بُنِيَ له بالضرورة و لما بُنِيَ له بالضرورة انتفت استحالتهم عليه و هو معنى كونه تعالى حيّاً بالتفسير المذكور. واعلم: أَنَّ الحيّ بتفسير المصنّف أعمّ منه بتفسير أبي الحسين و جمهور الأوائل، لأنّه لو كان تعالى موجّباً يستحيل عيه القدرة لكان^٣ حيّاً بتفسير المصنّف، لأنّه لا يمتنع عليه حينئذٍ صدور الفعل و تبيّنه، لأنّ صدور افعّل أعمّ من أن يكون على سبيل الإيجاب أو الاختيار و لم يكن حيّاً على تفسير أبي الحسين و الأوائل، لأنّه يستحيل عليه القدرة و الحيّ بتفسيرهم من لا يستحيل عليه القدرة.

[المسألة الخامسة: في أَنَّهُ تعالى سميعٌ بصيرٌ]

قال المصنّف رحمه الله: «و هو سميع بصيرٌ - أي يعلم ما نسمعه و نبصره - و ادّعاء أمر زائد على العلم لا يتلقّى إلّا من الشاهد و مدركه الحواس، فكيف تثبته غائباً، و الإعتماد على المشاهدة في الحياة و عدم الآفة لا يُغني لما ذكرنا، و لأنّ حياته مخالفة لحياتنا، فلا يلزم الاشتراك في كلّ حكم، فحياتنا مصحّحة للشهوة دون حياته».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق المسلمون على أَنَّهُ تعالى سميع بصير و اختلفوا في معناه، فذهب شيخنا أبو إسحاق المصنّف إلى أنه عالم بما نسمع و نبصر»، أي بما من شأنه أن تدركه أسمعنا و أبصارنا، «و ذهب شيخنا المرتضى رحمه الله إلى أنّ السميع البصير من كان على صفة لكونها مختصة به صحّ عليه أن يبصر المبصر و يسمع المسموع إذا وُجِداً^٤ و السامع المبصر هو المدرك للمسموع و المبصر، ففي الأزل الله تعالى سميع لاسامع و بصير لامبصر» إذ ليس في

١. الجملة من قوله: "أنه قد ثبت" إلى "قادراً عالمًا" لم ترد في ألف.

٢. الأصل: استحالة. ٣. الف: كان، ب: و كان.

٤. الأصل: أنه. ٥. الف و ب: وجد.

٦. الف: - و.

الأزل موجود غير الله تعالى فيدركه^١، وإذا لم يكن المدرك متحققاً لم يكن الإدراك متحققاً مع أنه تعالى على صفة لكونها مختصة به يصح عليه أن يدرك المسموع و المبصر إذا وجدا.

«و ذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى سميع و بصير بسمع و بصر قديمين و الدليل على أنه سميع بصير»، أي بالمعنى الذي اختاره المصنف «ما يأتي في بيان كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم»، لاندراج المسموعات و المبصرات في المعلومات، و السمع فإنّ الله تعالى نصّ في كتابه العزيز في عدة مواضع على أنه سميع بصير.

و مثل هذا المطلوب يمكن الاستدلال عليه بالسمع، إذ لا يتوقّف إثبات صدق الرسول عليه السلام على إثبات هاتين الصفتين لله تعالى.

و اعلم: أن السمع إنّما دلّ على كونه تعالى سميعاً بصيراً مطلقاً و هو متفقّ عليه، و ليس فيه دلالة على أنّ معناه كونه عالماً بالمسموع و المبصر الذي هو [٦١ ب] المدّعى.

«حتجّ السيّد المرتضى بأنّ الإدراك» البصري «زائدٌ على العلم» بالمبصر «في الشاهد، فكذا في الغائب.

أما الأوّل فلأننا نجد تفرقة ضروريّة - أي معلومة لنا بالضرورة - «بين حالنا عند فتح العين» و مشاهدة المرئي «و عند التغميض مع وجود العلم» بالمرئي «في البابين آ» - أي في باب تغميض العين و باب فتحها -، فيثبت أمرٌ زائدٌ على العلم يختصّ به حالة فتح العين و يفقده حالة التغميض، «و لا يجوز أن يكون المرجع بذلك» الزائد «إلى تأثير الحاشّة» - أي انفعالها عن المحسوس - «لأنّ الانطباع محال، لاستحالة انطباع العظيم في الصغير» و نحن ندرك بأبصارنا مع صغرهما المقادير العظيمة، فيثبت أمرٌ زائدٌ مغاير لتأثير الحاشّة^٢ و لا يعنى بالإدراك إلّا ذلك الزائد المغاير للتأثير^٣ المذكور.

و فيه نظرٌ، إذ لا يلزم من استحالة الانطباع استحالة تأثير الحاشّة لاحتمال تأثير الحاشّة، لا

١. النسختان: فيدركه.

٢. ب: زائداً.

٣. ب: التأثير.

٤. ب: لتأثير الخامسة.

٥. ب: لتأثير.

بانطباع صورة المرئي فيها، على أننا نمنع من استحالة انطباع العظيم في الصغير بمعنى أنه ينطبع في العين صورة مساوية للمرئي في شكله لا في مقداره.

سَلَمْنَا، لكن يجوز أن يكون المرجع بهذا الزائد إلى اتصال^١ الشعاع بالمرئي وعدمه و أيضاً فهذا إتمايدلٌ على أن الإدراك البصري زائد على العلم بالبصر و المدعى أخص من ذلك و هو زيادة الإدراك البصري و السمعي على العلم.

اللهم إلا أن يقال: لا قائل بالفرق - أي بزيادة الإدراك على العلم في البصر دون السمع - وهذا ضعيف، لأن عدم القول بالفرق ليس قولاً بعدم الفرق حتى يكون حجة.

«وأمّا الثاني» و هو^٢ إثبات^٣ الملازمة بين زيادة الإدراك على العلم في الشاهد و زيادته عليه في الغائب، «فلأن^٤ المصحح» - أي الموجب لصحة الإدراك - «هو كون الواحد متاً حياً لا آفة به بالدوران»، فإنه قد دل^٥ هذا الوصف - أعني الحياة و عدم الآفة - مع الإدراك وجوداً و عدماً، فإنه وجد عند وجوده كما في الحي الخالي عن الآفة و عدم عند عدمه كما في الميت المؤوف كالأعمى و ذلك يفيد العلية و هذا^٦ الوصف - أعني الحياة و عدم الآفة الذي هو علّة الإدراك - ثابت في حق الله تعالى، فيثبت الحكم الدائر^٧ و هو الإدراك.

وفيه نظر، فإن فتح العين و تعمد الإبصار إن كانا معتبرين في الجامع - أعني الوصف الذي دار الحكم معه وجوداً و عدماً - لم يمكن^٨ تحقّقه في الله تعالى، وإن لم يكونا معتبرين لم يتحقّق الدوران لعدم الإدراك عند التغميض و عند عدم تعمد الإبصار.

«و احتجّت الأشاعرة على» إثبات «الزائد» على العلم^٩ «بأنه تعالى حي» على ما تقدّم و كل حي يصحّ اتصافه بالسمع و البصر، لأنّا متى علمنا من الشيء كونه حياً، علمنا صحّة كونه سمعياً بصيراً و إن جهلنا ما عدا ذلك.

١. الأصل: الإيصال، الف و ب: الاتصال.

٢. ب: فهو.

٣. الأصل: بيان.

٤. ب: فاذن.

٥. الأصل: دار، الف: دلت، ب: دل.

٦. الأصل: و هو.

٧. الأصل و الف: الزائد، ب: الدائر.

٨. ب: ثم يمكن.

٩. ب: العام، بدل: العلم.

و لو جهلنا ذلك - أعني كونه حياً - و علمنا ما سواه لم نعلم صحة كونه^١ سميعاً بصيراً. و إذا صح أن يتَّصف بالسمع والبصر وجب أن يتَّصف بهما أو بضدَّهما، لكن ضدَّهما نقص و هو العمي و الصمم و هو [٦٢ آ] على الله تعالى محال، فتعيَّن اتِّصافه بهما و هو المطلوب.

«و الجواب عن الأوَّل:» - يعنى حجَّة المرتضى رحمه الله تعالى - أن «ادعاء الزائد» على العلم «إنما يستفاد من الشاهد و مدركه» - أي^٢ مدرك هذا الزائد - «الحواس و هي منتفية عن الله تعالى، فلا يتم^٣ الإلحاق»، أي إلحاق الغائب بالشاهد في هذا الحكم.

«و تعويلهم^٤ على الاشتراك» - أي مشاركته^٥ تعالى إيانا - «في الحياة و عدم الآفة» للذين^٦ هما علَّة الإدراك، فيجب كونه مدركاً «ضعيف، لأنَّ عدم الآفة عديمي فلا يصحَّ التعليل به»، لاستحالة كون العدمي علَّة للوجودي.

و فيه نظر: فإنَّا لانسَلَم أن عدم الآفة عديمي و إنما يكون كذلك إن لو لم تكن الآفة عديمية، أمَّا إذا كانت عديمية - و هو الواقع - كان عدمها وجودياً و حينئذٍ يصحَّ التعليل به، و لأنَّ صحة الإدراك عديمية، فيصحَّ تعليلها بالعدمي.

قوله: «فلم تبق العلة إلا كون الواحد منَّا حياً حسَّاساً» - أي إذا انتفت صلاحية عدم الآفة للتعليل - «لم تبق^٧ العلة إلا كون الواحد منَّا حياً حسَّاساً» - أي ذا حسٍّ - «و ذلك» - أي مجموع الحياة و الحسٍّ - «لا يمكن إثباته في حقِّه تعالى على ما تقدَّم» من كون الحواس منتفية عن الله تعالى.

و في هذا موضع نظر، فإنَّ قوله: «فلم تبق إلا كون الواحد منَّا حياً حسَّاساً» فيه زيادة قوله: «حساساً»، إذ^٨ الوصف المدَّعى كونه علَّة هو الحياة و عدم الآفة، فإذا انتفت صلاحية عدم الآفة

١. ب: لم يعلم الله دونه، بدل: لم نعلم صحة كونه.

٢. ب: و مدرك هذا الزائد، بدل: و مدركه، أي مدرك هذا الزائد.

٣. ب: ولا يتم.

٤. الأصل: تعويلهم.

٥. الف: الذي.

٥. الف: مشاركة الله.

٨. الأصل: أو.

٧. فلم يتبق.

للتعليل^١ بقيت الحياة هي العلة، لا الحياة والإحساس، إذ لم يعتبر المستدلّ مع الحياة و عدم الآفة الإحساس ولا يلزم من انتفاء عدم صلاحية عدم الآفة للعلة كون الإحساس جزءاً من العلة أو شرطاً لها.

قوله: «وإليه» - أي وإلى امتناع كونه تعالى ذا حاسة - «أشار المصنّف بقوله: "لما ذكرنا" وهذا وإن لم يُصرّح به المصنّف، ألاّ أنّه معلوم الإرادة من كلامه وهذا بيان عدم تحقّق الوصف المدعى كونه علةً في محلّ النزاع.

قوله: «لما ذكرنا» إشارة إلى ما ذكره من قبل أنّ المدرك لهذا الزائد الحواس وهي منتفية عن الله تعالى، وأيضاً حياته تعالى مخالفة لحياتنا، وحينئذٍ لا يلزم من كون حياتنا مصحّحة لشيء كون حياته تعالى مصحّحة لذلك الشيء، فإنّ حياتنا مصحّحة للجهل والشهوة وغيرهما من النفرة والألم والظنّ والشكّ «مما يمتنع ثبوته لله تعالى».

قوله: «و به يظهر الجواب عن الثاني» يريد بالثاني حجة الأشاعرة، فإنّ قوله: "وكلّ حيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر" إن أراد به كلّ حيّ بحياتنا، فهو مسلم؛ ولكن لا يلزم منه كون الحيّ بحياتنا مخالفة لحياتنا كذلك، وإن أراد بأية^٢ حياة كانت معنا ذلك وأيضاً إنّما يلزم من المصحح حصول الصّحة إن لو كانت الماهيّة قابلة وهو ممنوع، وأيضاً فكبري حجتهم وهي قولهم: "وكلّ حيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر" باطل - أي منقوضة بكثير من الديدان والهوام -، فإنّها أحياء ولا يصحّ عليها الإدراك البصري والسمعي^٣ وإلاّ لما خلا جميع أشخاصها عنه وبطل كون المقتضي لصّحة الإدراك هو الحياة وإلاّ لزم تخلف المعلول عن علته.

قوله: «و ليس يلزم [٦٢ ب] الاتّصاف بالصدّ عند صّحة الاتّصاف بالصدّ الآخر» و الخلو عنه - أي ولئن سلّمنا أنّه تعالى يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر - لكن لم قلتم: إنّ كلّ من صحّ اتّصافه بأمر يجب أن يكون موصوفاً به أو بضده، فإنّ هذه القضية وإن كانت مشهورة بين المتكلّمين إلاّ أنّها محتاجة إلى دليل ولا دليل لهم عليها، بل الدليل قائم على نقيضها، «فإنّ

٢. الف: أي.

٤. الف: لما.

١. الأصل: للعلة.

٣. الأصل: السمع.

الشفاف» كالماء مثلاً «يصح اتصافه» بالسواد والبياض، لكونه جسماً وليس موصوفاً بواحدٍ منهما.

وقيدنا قوله^١ «عند الاتصاف بالضد الآخر» بقولنا: «والخلو عنه»، ليتحقق كونه منعاً للمقدمة المشهورة، أعني أن كل من صح اتصافه بأمرٍ وجب أن يكون متصفاً به أو بضده. وإن سلمناها، «لكن لانسلم أن ضدهما» - أي ضد السمع والبصر - «نقص» مطلقاً، بل إنما يكون نقصاً في حق من يفترق في علمه بالمدركات إلى آلة، أما من يعلم كليات الأشياء وجزئياتها بذاته، فإن إثباتهما له من غير حاجة أخرى لا يكون نقصاً «وليس كل ما كان نقصاً في حقنا يكون نقصاً في حقه تعالى»، فإن عدم الشم والذوق نقص في حقنا وليس نقصاً في حقه تعالى وإلا لكان موصوفاً بالشم والذوق وإنه محال.

«سلمنا» أن ضدهما نقص، «لكن استحالة النقص على الله مستفادة من الإجماع، وكون الإجماع حجة مستفادة من آيات غير قطعية الدلالة»، مثل قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى»^٢.

وقوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»^٣.

وقول تعالى: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^٤.
فالتمسك بالآيات «الدالة على كونه تعالى سمياً بصيراً» أولى.

[المسألة السادسة: في أنه تعالى مرید]

قال المصنف رحمه الله: «هو مرید - أي يعلم المصلحة في فعلٍ -، فيدعوه علمه إلى إيجادها، ولزيادة على ذلك إلا من الشاهد وهو غير ثابت غائباً، لأن الزائد إن كان للذات أو للمعنى^٥ القديم أو الحادث فيه أو في الجماد أو في الحي أو لا في محل، فهو باطل بالمنافاة

١. الأصل: بقوله.

٢. سورة النساء، الآية ١١٦.

٣. سورة البقرة، الآية ١٣٨.

٤. سورة آل عمران، الآية ١٠٧.

٥. الف: - أو، الأصل: المعنى، بدل: أو للمعنى.

للكراهة و بما يبطل به المعاني القديمة و باستحالة حدوثه و باستحالة قيام الإرادة بالجماد^١ و بوجوب^٢ رجوع الإرادة إلى الحي و باستحالة حلول عرض^٣ لا في محل^٤، و تقديم الأفعال و تأخيرها و أمر عباده^٥ و نهي و عقاب أهل الآخرة إلى غير ذلك يكفي فيه الداعي و إذا تأملته وَجَدْتُهُ صَحِيحاً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق المسلمون على كونه تعالى مريداً و اختلفوا في معناه، فالذي ذهب إليه الشيخ أبو إسحاق» - يعني المصنّف - «رحمه الله إلى أن المراد به» - أي بكونه تعالى مريداً - «أنه عالم بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد و تبعه على ذلك أبو الحسين البصري، فجعل الإرادة هي الداعي و الداعي نوعاً من العلم» و لفظ الداعي معطوف على الإرادة و جعل الداعي نوعاً من العلم.

«و قالت الأشاعرة: أن له» - أي لله تعالى بكونه مريداً - «صفة زائدة على العلم» و زدنا^٦ لفظة «كونه مريداً» ليتحقّق اختصاص الأشاعرة بهذا القول، إذ^٧ لا اختصاص لهم بهذا القول من دون الزيادة المذكورة، لأنّ لله تعالى صفة زائدة [٦٣ آ] على العلم بالاتفاق من الأشاعرة وغيرهم كالقدرة و الحياة «و هو» - أي هذا القول المنسوب إلى الأشاعرة - «اختيار أبي هاشم».

«و الدليل على كونه تعالى مريداً» - أي في الجملة^٨ - «أنه [قد]^٩ خصّص بعض المقدورات بالإيجاد^{١٠} دون بعض، مع تساوي النسبة، فلأبد من مرجّح غير القدرة المتساوية النسبة» إلى سائر المقدورات، «و ذلك» - أي المرجّح - «هو الإرادة»، إذ لا نفي بها إلا ذلك المرجّح، «و أمّا الزائد» - أي على الداعي - «فلا دليل على إثباته».

و اعلم: أن هذا الدليل إنّما دلّ على إثبات المرجّح في الجملة، أمّا على كونه علماً مخصوصاً - هو الداعي، أو صفة زائدة^{١١} عليه - فلا؛ نعم، علمه تعالى بما اشتمل عليه الفعل^{١٢} [من

١. العبارة من قوله: «و بما يبطل به المعاني» إلى قوله: «بالجماد» لم ترد في ألف.

٢. النسختان: لوجوب.

٣. الأصل: من عباده.

٤. الف: + صفة زائدة على العلم.

٥. من النسختين.

٦. الف: + على.

٧. ب: الحكمة.

٨. الأصل: بإيجاد، ب: بالاتحاد.

٩. السنختان: - الفعل.

المصلحة^١ ثابت بالدليل الدالّ على كونه تعالى عالماً بكلّ المعلومات و أمّا الزائد على العلم، فلا دليل على إثباته، أي في أفعال الله تعالى.

قوله: «و القياس على الشاهد ضعيفٌ» و هو أنّ الفاعل بالاختيار في الشاهد لا بدّ له من إرادة زائدة على علمه بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة، فكذا في الغائب ضعيف: أمّا أولاً، فلضعف القياس في نفسه لعدم إفادته^٢ اليقين.

و أمّا ثانياً، فلتبوت الفارق بين الأصل الذي هو الشاهد وبين الفرع الذي هو الغائب، وذلك لأنّ المعنى الذي يحتاج في الشاهد لأجله «إلى صفة أخرى» زائدة على العلم هو «التردد الحاصل لنا عند إيقاع أفعالنا»، و هذا المعنى غير موجود في الغائب، فإنّ الواجب تعالى يستحيل عليه التردد، فلم يحتج في فعله إلى أمر زائد على علمه بالمصلحة.

«احتجّ المثبتون للزائد» على العلم «بأنّ الله تعالى خصّص بعض الأوقات بالإيجاد فيه دون بعض» آخر متقدّم^٣ عليه و متأخّر عنه مع تساوي نسبة الجميع إلى قدرة الله تعالى، «فلا بدّ من» مرجّح هو «الإرادة» و هي زائدة^٤ على القدرة، إذ شأنها بالإيجاد لأ غير و على العلم لأنّه تابع للمعلوم، فلو كان مستتباً^٥ لزم الدور.

«و لأنّه تعالى أمر و نهى و أخبر» كقوله^٦ تعالى:

﴿أَمِ السُّلُوكَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾

و قوله^٧ تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَى﴾

و كقوله^٨ تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾.

«وذلك» - أي الأمر و النهى و الخير - «لا يصحّ إلّا مع الإرادة، لأنّ صيغة الأمر قد ترد

للهديد»، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (سورة فصلت، الآية ٤٠)

١. من النسختين.

٢. الأصل: إفادة.

٣. الف: مقدّم.

٤. الأصل: و هو زائد.

٥. ب: مستغنياً.

٦. سورة الإسراء، الآية ٧٨.

٧. سورة الإسراء، الآية ٣٢.

٨. سورة الحجر، الآية ٤٥.

«و الخير» - أي و لفظ الخير - «قد لا يُراد^١ به الخير، بل تارة يُراد به الأمر كقوله^٢»

تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَدَّنَّ بَيْنَهُنَّ ثَلَاثَةَ مَرَّاتٍ﴾

و تارة يراد به النهي، كقوله^٣ تعالى:

﴿وَلَا يَتَّبِعْنِ أَزْوَاجُهُنَّ إِلَّا لِيَعْلَمْنَ﴾

فإنه لفظ^٤ الخير و المراد به النهي، و إذا كانت الصيغ^٥ مشتركة بين هذه المعاني افتقرت في دلالتها على أحدها على التعيين إلى الإرادة، فيكون الله تعالى مُريدًا.

ولفائل أن يقول حينئذ: إن أردتم بأنه تعالى أمر ونهى وأخبر أنه أوجد^٦ هذه الصيغ مطلقاً فهو مسلم، ولكن ذلك لا يدلّ عندكم على الأمر و النهي و الخير، إذ الدالّ عليها عندكم إنما هو الصيغ^٧ مع الإرادة، لا مطلق الصيغ^٨؛ فإن أردتم به أنه أوجد الصيغ مع الإرادات المميّزة لكل نوع منها كان ذلك مصادرة على^٩ المطلوب.

قوله: «و لأنه تعالى يعاقب [٦٣] ب [الكفار^{١٠} في الآخرة و يؤلّهم، و الإيلام المستحق لا ينفصل عن الظلم إلا بالإرادة»، فإن الإيلام^{١١} المستحق و غير المستحق لا يميّز أحدهما عن الآخر إلا بقصد المولم وإرادته، ولهذا لو جهلنا قصده لم نحكم بأن إيلامه حسن و لا قبيح، فإذا عرفنا أن إيلامه إنما فعله المولم لنوع من اللطف أو لضرب من ضروب المصالح الموفية^{١٢} إلى^{١٣} الألم عرفنا حسنه، و لو عرفنا أنه فعله لمحض الضرر أو العيب^{١٤} عرفنا قبحه و إن اتّحد^{١٥} جميع ما عدا إرادة المولم أو تماثل فعرفنا أن المميّز بينهما ليس إلا إرادة فاعله، و الله تعالى قد ألّم في الدنيا و سيعاقب و يولم الكفار في الآخرة و إيلامه و عقابه حسن، لأنه تعالى منزّه عن

٢. سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

١. الف: قد يراد.

٤. الف: للفظ.

٣. سورة النور، الآية ٣١.

٦. الأصل: وجد، الف: أوجد، ب: واحد.

٥. الف: - الصيغ.

٨. الف: الصنع.

٧. الف: الصنع.

١٠. الأصل: الكافر.

٩. الف: عن.

١٢. ب: الموقفة.

١١. الأصل: الإيلام.

١٤. الأصل: البعث.

١٣. النسختان: على، بدل: إلى.

١٥. الأصل: اتّجه.

فعل القبيح، فوجب أن يقصد ويريد بالإيلام والعقاب ما تضمنته من اللطف^١ و المصلحة، فيكون مريداً و هو المطلوب.

قوله: «و اعترض عليهم المصنّف أبو إسحاق، فقال: هذه الوجوه إنّما تدلّ على الداعي، أمّا على الزائد فلا».

و فيه نظر، فإنّ هذه الوجوه لا تدلّ على الداعي عيناً، بل إنّما تدلّ على ثبوت إرادة في الجملة و هي أعمّ من أن تكون نفس الداعي، أو أمراً زائداً عليه، بل الأولى أن يُقال: إنّ هذه الوجوه إنّما تدلّ على [ثبوت]^٢ أمر زائد على القدرة مخصّص^٣ للإيجاد بوقته^٤ مميّز لكلّ واحد من الأمر والنهي والخبر والتهديد عن غيره، وهذا يكفي فيه الداعي، فلم قلت: إنّ ذلك المخصّص زائد عليه^٥ لا بدّ من دليل غير ما ذكرتموه.

قوله: «ثمّ استدلّ رحمه الله على نفي الزائد، فقال: لو كانت الإرادة زائدة» على الداعي «لكانت إمّا ذاتيّة - أي يكون تعالى مريداً لذاته من غير توسط أمر -، أو يكون مريداً بإرادة زائدة عل ذاته تعالى «قديمة»، كما هو قول الأشاعرة، «أو حادثة»، كما هو قول أبي هاشم أصحابه، «و الكلّ باطل».

أمّا الأوّل: فلاّنه لو كان مريداً لذاته لكان كارهاً لذاته، لأنّ الإرادة لا تنفكّ عن الكراهة ضرورة كون إرادة الشيء كالوجود مثلاً مستلزماً^٦ لكراهة تقيضه الذي هو العدم، بل هي عند بعضهم، فمتى كانت الذات مقتضية لكونه مريداً لنفسها كانت مقتضية لكونه كارهاً لنفسه، فثبتت الملازمة، «و ذاته تعالى متساوية النسبة إلى كلّ الإرادات والمكروهات، فلا يختصّ بعضه دون بعض» وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح، و حينئذٍ يلزم «أن يكون الشيء الواحد المراد لزيد المكروه يعترض مراداً ومكروماً» لله تعالى، فإنّه^٧ محال.

«و أمّا الثاني» و هو كونه تعالى مريداً بإرادة قديمة، «فسيأتي^٨ بطلانه عند الكلام على» إبطال «المعاني».

١. الأصل: للطف.

٢. من ألف.

٣. ب: فخصص.

٤. ب: بوقته.

٥. الف: عليه.

٦. جميع النسخ: مستلزم.

٧. النسختان: وإته.

٨. الأصل: فيأتي.

«وَأَمَّا الثالث» و هو كونه [تعالى] ^١ مريداً بإرادة محدثة فهو باطل أيضاً، لَأَنَّهُا ^٢ حينئذٍ «إنما أن تكون حالة في ذاته تعالى، أو في غيره، أو لا في محلٍّ و الأول محال، لاستحالة كونه تعالى محلاً للحوادث و الثاني باطل و إلا لزم قدم المحلِّ»، و إذ لو كان حادثاً لافتقر إلى إرادة سابقة عليه ضرورة أن ^٣ إيجاده يكون بالقدر و الإرادة، و تلك الإرادة السابقة على المحلِّ محدثة مفتقرة إلى محلٍّ آخر، فإن كان حادثاً افتقر إلى إرادة سابقة عليه، فإِذَا أن يتسلسل، أو ينتهي إلى محلٍّ قديم و هما محالان و «لَأَنَّهُ» - أي المحلِّ - «إن كان حياً رجع حكم الإرادة إليه» - أي ^٤ يكون موصوفاً بها - فلا تكون ^٥ صفةً لله تعالى و إن كان جماداً ^٦ استحال [٦٤ آ] كونه محلاً للإرادة، إذ لا يُعقل حلول الإرادة في الجماد، لافتقارها إلى محلٍّ ذي بنية مخصوصة موصوف بالحياة.

«وَأَمَّا الثالث» و هو كونها لا في محلٍّ أصلاً فهو باطل أيضاً، لَأَنَّ الإرادة عرضٌ و العرض لا يعقل قيامه بنفسه، «و لعدم اختصاصه تعالى بها» حينئذٍ، لَأَنَّهُ كما يصحّ انصافه تعالى بها كذا يصحّ انصاف العبد بها، [قلو اختصّ الله بها لزم التخصيص من غير مخصص و إنه محال. ^٧] لا يقال: لم لا يختص ^٨ بها لكونه مشاركاً لها في التجرد.

لَأَنَّا نقول: الاشتراك في التجرد اشتراك ^٩ في أمرٍ عديمي، فلا يكون علّة للاختصاص. و اعلم: أَنَّ المصنّف رحمه الله إنما لم يبطل القسم الثاني و هو كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة ^{١٠} بما أبطله غيره به من أَنَّ حدوث تلك الإرادة ^{١١} يفتقر إلى إرادة أخرى و الكلام فيها كالكلام في الأولى و يتسلسل و هو محال، لَأَنَّ الإرادة عنده لاتراد كما سيأتي و حينئذٍ لا يفتقر

٢. الأصل: لَأَنَّهُ.

٤. الف: - على المحلِّ.

٦. الأصل: و لا تكون، ب: فلا صفة، بدل: فلا تكون صفة.

٨. ما بين الحاصرتين زيادة لم ترد في الأصل.

١٠. ب: - «في التجرد اشتراك».

١. من النسختين.

٣. الأصل: إذ، بدل: أَنَّ.

٥. الف: أو، بدل: أي.

٧. الف: جماد.

٩. الأصل: اختصاصه تعالى بدل: لم لا يختص.

١١. ب: حادثة.

١٢. هذه العبارة: «مريداً بإرادة محدثة» إلى قوله: «تلك الإرادة» لم ترد في ألف.

إيجاد الإرادة إلى سبق إرادة وجعل التسلسل لازماً، لكونها حالة في محلّ حادث، وقد ظهر لك أنّ ترتيب كلام الشارح مخالف لترتيب كلام المصنّف.

[المسألة السابعة: في أنّه تعالى متكلّم]

قال المصنّف رحمه الله: «و هو متكلّم واستفادته من السمع، ومعناه أنّه فاعل للكلام^١، لأنّه في اللغة كذلك وإلاّ لزم أن يقال: تكلّم المصروع والصدى وقول الخصوم بكلام النفس باطل، لأنّا لأتعلّمه ولا نجد، وأيضاً فهو متتابع متوالٍ إن صحّ، فكيف يشيت قدمه^٢».

قال الشارح دام ظلّه: «أتفق الناس على كونه تعالى متكلّماً واختلفوا في معناه، فالذي ذهب إليه الإماميّة والمعتزلة كافة: أنّ معناه أنّه تعالى أوجد^٣ حروفاً وأصواتاً دالّة على معاني^٤ مخصوصة في أجسام مخصوصة، والأشاعرة أثبتوا معنى قائماً بالنفس»، أي ادّعوا ثبوت معنى قائماً^٥ بالنفس مغايراً لسائر الصفات، «سمّوه كلاماً والله تعالى متّصف به وهو» - أي هذا المعنى الذي سمّوه كلاماً عندهم - «قديم واحد، واعترفوا بجواز ما قاله المعتزلة» - أي بإمكان مدّعاهم من إيجاد حروف وأصوات دالّة على معاني مخصوصة في أجسام مخصوصة - «إلاّ أنّهم نازعوا في تسمية^٦ من فعل الكلام متكلّماً، بل جعلوه إسماً لمن قام به الكلام».

«والمعتزلة أنكروا المقامات الأربع التي ذهب إليها^٧ الأشاعرة»، وهي تصوّر ماهيّة هذا المعنى المغاير للحروف والأصوات واتّصاف ذات الباري^٨ تعالى به وكونه قديماً وكونه واحداً. «والدليل على كونه تعالى متكلّماً» - أي في الجملة - «قوله^٩ تعالى».

- «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» -

فإنّ ذلك صريح^{١٠} في إثبات الكلام لله تعالى.

١. الأصل: الكلام.

٢. الف: - قدمه.

٣. الأصل: واجد.

٤. الأصل: معاني.

٥. الف: قائم.

٦. ب: سمته، ألف: تسميته.

٧. الف: إليه.

٨. الف: ذات الله تعالى.

٩. سورة النساء، الآية ١٦٤.

١٠. الف: صالح.

«لا يقال: هذا إثبات الكلام بالكلام و هو دور»، ضرورة استلزامه كون الشيء متقدماً على نفسه في العقل و هو المراد بالدور هنا، و صدق الدور على هذا إنما هو بطريق المجاز، إذ الدور يطلق بالحقيقة على معنيين:

أحدهما: كون المعلول علّة لعلّة.

و الثاني: كون الشيء المتقدم على آخر [بجهة] ^١ متأخراً ^٢ عن ذلك الآخر بتلك الجهة، و وجه اطلاق لفظ الدور على هذا مشاركته ^٣ للدور في لازمه ^٤ المحال و هو تقدم الشيء على نفسه.

لأننا نقول: لأنسلم أنه إثبات الشيء بنفسه، بل «إثبات مطلق الكلام لله تعالى بإثبات نوع منه، لا من حيث أنه مستند إلى الله تعالى، بل من حيث أن [٦٤ ب] الرسول صلى الله عليه وآله أخبر به و صدق الرسول لا يتوقف على إثبات الكلام».

و [معناه أن الدور] ^٥ إنما يلزم إن لو كان الكلام المستدل به هو الكلام المستدل عليه و ليس كذلك، فإن المستدل به نوع مخصوص من الكلام و المستدل ^٦ عليه مطلق الكلام [فتغاير] ^٧ وحينئذ لا يكون استدلالاً بالشيء على نفسه.

و كون هذا الكلام - أعني المستدل به و هو قوله ^٨ تعالى: «وكلّم الله موسى تكليماً» - حجة و صدقاً ليس من حيث أنه كلام الله تعالى؛ بل من حيث أن الرسول صلى الله عليه وآله أخبر بذلك، و صدقه صلى الله عليه وآله ثابت بما لا يتوقف على كونه تعالى متكلماً.

و لقائل أن يقول: إذا كان النبي صلى الله عليه وآله أخبر ^٩ بأن هذا كلام الله تعالى كفى ذلك في إثبات الكلام لله تعالى و لا يحتاج إلى توسط هذه الآية، فذكرها في الاستدلال ^{١٠} يكون

١. من النسختين. ٢. الف: متأخر.

٣. الأصل: مشاركة. ٤. الأصل: الدور.

٥. الأصل: الدور. ٦. من النسختين.

٧. الف: المستند، بدل: المستدل.

٨. ما بين الحاصرتين زيادة في نسخة ألف ولكن وردت بهذه الصورة: فتغاير.

٩. سورة النساء، الآية ١٦٤. ١٠. الأصل: خبر.

١١. الف: الاستدلال.

ضائعاً لاجابة إليه.

قوله: «و استدَلَّ الشيخ أبو إسحاق رحمه الله على تفسيره» للمتكلّم لمن فعل الكلام «باطلاق أهل اللغة عليه» - أي على فاعل الكلام لفظ المتكلّم - «فإنهم يقولون: تكلم الجنّي على لسان المصروع، ويسندون^١ الكلام إلى من فعله» و هو الجنّي في اعتقادهم، «لأن من قام به» و هو المصروع^٢.

قوله: «وكذا الصوت القائم بالصدى، فإنه ينسب إلى فاعل الكلام، لا إلى من قام الصدى به». و اعلم: أن الصوت إنما يحصل من تموج الهوى، فإذا قاوم ذلك الهوى المتموج جسمًا كجبل^٣ أو جدار أملس بحيث يردّ ذلك التموج و يصرفه إلى الجهة التي انتقل منها، حدث من ذلك صوتٌ مماثلٌ للأوّل هو الصدى.

قوله: «الصوت القائم بالصدى» حينئذٍ فيه نظر، لأنّ الصدى نفس ذلك الصوت، فكيف يقوم الصوت به.

قوله: «ثم أبطل قول الأشاعرة بأنّ ذلك المعنى» - أعني^٤ الذي ادّعيتُم أنّه عبارة عن الكلام - «غير متصوّر بالعقل ولا يدرك بشيءٍ من الحواس الظاهرة و لا الباطنة، فلا يصحّ الحكم عليه بالثبوت و لا الانتفاء^٥»، لأنّ التصديق - أعني الحكم - يجب أن يكون مسبوقاً بتصوّر المحكوم عليه.

«و استدَلَّ على إبطال القدم» - أي قدم كلام الله [تعالى] - «بأنّ الكلام المعقول مركّب من أجزاء متوالية متتابعة^٦ لا يوجد اللاحق منهما إلّا مع السابق، فكُلّ جزء^٧ لاحق فهو محدث، لكونه مسبوقاً بغيره - أعني السابق عليه - «و كذا كلّ سابق»، لأنّه إنّما يسبق اللاحق الحادث بزمانٍ متناهٍ و السابق على الحادث بزمانٍ متناهٍ يكون حادثاً.

١. الأصل: فيسندون.

٢. من قوله: «و يسندون الكلام» إلى قوله: «و هو المصروع» محذوفة في نسخة ألف.

٣. النسختان: بجدار.

٤. الف: - أعني.

٥. الف: - أعني.

٦. الف: و لا انتفاء، بدل: و لا الانتفاء.

٧. الف: جزءاً.

واعلم: أَنَّ الأشاعرة لَا يَخْتَجُّ عليهم بذلك، لَأَنَّهُمْ يعترفون بِأَنَّ الكلام المؤلف من الحروف المتوالية محدث وإِنَّمَا يَدَّعون قدم الكلام النفساني، نعم يحتج بذلك على الحنابلة الذين يذهبون إلى قدم الكلام مع اعترافهم بِأَنَّهُ عبارة عن الحروف والأصوات المتوالية.

[المقام الأول: احتجاج الأشاعرة على أَنَّ الكلام معقول]

قوله: «احتجَّت الأشاعرة» على المقام الأول وهو كون هذا المعنى [متصوِّراً] ^١ معقولاً، «بأنَّ ماهية الطلب معقولة ^٢ لكلِّ أحد»، فَإِنَّ الإنسان إذا قال: اسقني الماء، يجد في نفسه طلباً مغايراً لقوله ^٣ هذا بالضرورة، ولهذا قد يتبدَّل عليه العبارات مع اتِّحاده، «وهي» - أي ماهية الطلب - «غير الإرادة، لأنَّ الإنسان قد يأمر بما لا يريد، ^٤ كالسيد إذا أمر عبده طلباً لا قامة عذره عند الملك [في عقوبة ذلك العبد] ^٥ «بالتخلُّف» ^٦ عن» امثال «وأمره المزيل ^٧ لمواخذة الملك» - إِيَّاه والأمر لا يدَّ فيه من طلب، فَإِذْ الطلب موجود و الإرادة غير موجودة، فتفرا ^٨، «وذلك المعنى» - أعني الطلب - «نحن نسمِّيه كلاماً و لأنَّ أهل اللغة تصوِّروا هذا المعنى، كما قال الأخطل:

إِنَّ الكلام لفي الفؤاد وإِنَّمَا جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقول عمر» ابن الخطَّاب: «زورت في نفسي كلاماً»، فسبقني إليه أبو بكر.

«و احتجَّوا» - أي الأشاعرة - «على المقام الثاني» وهو اتِّصافه تعالى به «بأنَّه تعالى حيٌّ» وكلِّ حيٍّ «يصحُّ اتِّصافه بالكلام» وإذا صحَّ اتِّصافه تعالى بالكلام وجب أن يكون موصوفاً به، «وإلاَّ اتَّصف بضدِّه» لوجوب اتِّصاف الذات بأحد الضدِّين، إذا صحَّ اتِّصافها بأحدهما، «وهو» - أعني ضدُّه - «نقص» و النقص على الله تعالى محال، فتعيَّن اتِّصافه تعالى بالكلام وهو المطلوب.

«و لأنَّ أفعال عبادته متردِّدة بين العطر والإباحة و[الندب] ^٩» والوجوب»، أي يصحُّ أن

٢. الأصل: معقول.

٤. الأصل: يريد، الف و ب: يراد.

٦. ب: المختلف.

٨. الف: فتفراير.

١. من ألف.

٣. الأصل: لقول.

٥. من النسختين.

٧. الف: المرمل.

٩. من النسختين.

يَصِفُ كُلَّ فِعْلٍ مِنَ الْأَفْعَالِ بِصِفَةٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ، «فَاخْتِصَاصَ بَعْضُهَا» - أي بعض هذه الأفعال - «بِصِفَةٍ مِنْ هَذِهِ» الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ «يَفْتَقِرُ إِلَى مَخْصُصٍ» و ليس ذلك المَخْصُصُ عبارة عن الإرادة، لِأَنَّهُ تَعَالَى قَدْ يَأْمُرُ بِمَا لَا يُرِيدُ^١، كما في أمره مَنْ عِلْمَ اسْتِمْرَارِهِ عَلَى الْكُفْرِ بِالْإِيمَانِ، فَلَا يَدُّ مِنْ صِفَةٍ أُخْرَى لِلَّهِ تَعَالَى تُخَصِّصُ بِهَا بَعْضُ [الْأَفْعَالِ]^٢ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ وَ هِيَ الْكَلَامُ.

«و لِأَنَّهُ تَعَالَى مُلْكٌ مَطَاعٌ [و كُلُّ مُلْكٍ مَطَاعٌ]^٣»، فَلَهُ^٤ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ وَ هُمَا نَوْعَا الْكَلَامِ، فَيَكُونُ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا.

[المقام الثالث: احتجاج الأشاعرة على قدم الكلام]

«و عَلَى الثَّالِثِ» - أي و اسْتَدَلَّتْ الْأَشَاعِرَةُ عَلَى الْمَقَامِ الثَّالِثِ وَ هُوَ قَدَمُ الْكَلَامِ بِهَذَا الْمَعْنَى - «بَأَنَّهُ لَوْ كَانَ حَادِثًا لَكَانَ اللَّهُ تَعَالَى مُحَلًّا لِلْحَوَادِثِ، وَ هُوَ مُحَالٌ».

[المقام الرابع: احتجاج الأشاعرة على أن ذلك الكلام واحد]

«و عَلَى الرَّابِعِ» - أي الْمَقَامِ الرَّابِعِ وَ هُوَ كَوْنُ ذَلِكَ الْكَلَامِ وَاحِدًا - «بَأَنَّ حَقِيقَةَ الْكَلَامِ هِيَ الْخَبَرُ، وَ الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ خَبَرَانِ عَنْ تَرْتِيبِ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَ التَّرَكِّ، فَإِنَّ الثَّوَابَ مُرْتَبٌّ عَلَى فِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَ تَرَكُّ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ وَ الْعِقَابُ عَلَى الْعَكْسِ، فَإِنَّهُ مُرْتَبٌّ عَلَى تَرَكِّ الْمَأْمُورِ بِهِ وَ فِعْلِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ».

[الجواب عن المقام الأول]

«و الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ» - أعني ما ذَكَرُوهُ فِي بَيَانِ الْمَقَامِ الْأَوَّلِ وَ هُوَ تَعَقُّلُ مَا هِيَ الْكَلَامُ - «بَأَنَّ الْمَعْقُولَ إِنَّمَا هُوَ الْإِرَادَةُ، أَوْ تَصَوُّرُ الْمَرَادِ أَوْ^٦ الْحُرُوفِ الدَّالَّةُ عَلَى الْإِرَادَةِ، وَ الطَّلَبُ الَّذِي

٢. من النسختين.

٤. الأصل: فلائنه.

٦. الأصل و ب: و.

١. ب: لا مزيد.

٣. من النسختين.

٥. الف: تر، بدل: ترك.

يجده الإنسان من نفسه عند أمره «هو الإرادة بعينها وليس هناك» أمر «زائد» على ذلك.
 واستدلّكم على مغايرة الطلب للإرادة بوجوده في أمر السيّد عبده عند الملك مع فقد
 الإرادة باطل، لأنّ السيّد «كما لا يريد منه الفعل، فكذا لا يطلب منه».
 «والصحيح أنّ السيّد حينئذٍ» - أي حسن أمره عبده في تلك الحالة - «أتى بالصيغة»
 الموضوع «لطلب من غير طلب».
 «و الاستدلال» بقول الأخطل «وقول عمر ضعيف لوجود المعنى في الآخرس، مع أنّه
 لا يستلزم متكلماً و مراد الشاعر و عمر تصوّر الكلام».

[الجواب عن المقام الثاني]

قوله: «و عن الثاني» - أعني الدليل الأوّل من الأدلّة الثلاثة الدالة على المقام الثاني و هو
 اتّصافه تعالى به - «أنّه لا يلزم من صحّة الاتّصاف» به وجوب الاتّصاف به، أو بضده على ما
 سلف في باب^١ كونه تعالى سميماً بصيراً من^٢ منع هذه المقدّمة والنقض بالشّاف، فإنّه يصحّ
 اتّصافه بالسواد والبياض المتضادّين، لكونه جسماً مع عدم وجوب اتّصافه بأحدهما [٦٥ ب].
 قوله: «سلّمنا، لكن لانسلّم صحّة الاتّصاف به»، أي سلّمنا وجوب اتّصافه تعالى بأحد
 الضدّين، أعني الكلام أو ضده على تقدير صحّة اتّصافه بأحدهما، لكن لانسلّم أنّه يصحّ اتّصافه
 بأحدهما^٣ ولو قدّم هذا المنع على الذي قبله لكان أولى.
 «سلّمنا، لكن لانسلّم نقص ضده» - أي كون ضده نقصاً - «بل الأولى أن يكون هو» - أعني
 الكلام - «نقصاً، فإنّ توجّه الأمر والنهي والخبر إلى غير مأمورٍ ومنهيٍّ ومخيرٍ غير معقول و هو
 نقص عظيم».

و المراد بقوله «غير معقول» أنّ العقل لا يجوز و قوّة من الحكيم، لا أنّه غير متصوّر وإلاّ
 لما أمكن الحكم عليه بكونه نقصاً.

٢. الف: من.

١. الف: بيان، بدل: باب.

٣. هذه العبارة: «لكن لانسلّم أنّه يصحّ اتّصافه بأحدهما» لم ترد في ألف.

٤. الف: إذ.

[الجواب عن المقام الثالث]

قوله: «وعن الثالث» وهو الدليل الثاني من أدلتهم الثلاثة التي استدلوا به على المقام الثاني «أنَّ^١ المخصَّص» لبعض الأفعال ببعض الأحكام «هو إرادة الله تعالى وأيضاً يمنع من تردّد الأفعال بين هذه الأحكام» المذكورة «عند القائِلين بالوجوه والاعتبارات» وهم المعتزلة والإمامية، فإنهم يقولون: إنَّ الفعل الموصوف بكونه واجباً مثلاً إنَّما كان كذلك^٢ لكونه على وجه، أو صفة ذلك وكذا باقي الأحكام، فإنَّ الشارع كاشفٌ عن ذلك ومُعرفٌ لنا إتياءه، فإذا ما يكون واجباً من الأفعال في حال إيجاب الشارع إتياءه لا يصح^٣ أن يكون مندوباً ولا مباحاً ولا محظوراً وكذا في كل واحد منها.

وإذا كان كذلك لم يجز الاحتجاج عليهم بتردّد الأفعال بين الأحكام المذكورة على ثبوت صفة لله تعالى هي الكلام.

ولو قدّم هذا المنع على ادّعاء كون المخصَّص الإرادة كان أولى.

واعلم: أنّه إنَّما أطلق لفظ الثالث على هذا الدليل لكونه ثالث أدلتهم وإن تعدّدت مدلولاتها، فإنَّ الدليل الأول إنما يدلُّ على المقام الأول - أعني تمقّل ماهيّة الكلام - والثاني والثالث لا يدلّان^٤ على المقام الثاني وهو اتّصافه تعالى به.

قوله: «وهذا أيضاً يناقض مذهبكم» يقول مخاطباً للأشاعرة: إنَّ هذا الكلام الذي ذكرتموه وهو «تردّد الأفعال بين الحظر والإباحة قبل التخصيص بأحدهما [يناقض مذهبكم وهو القول بأنَّ هذه الأحكام مستفادة من السمع، فإنَّ تردّد الأفعال بين الحظر والإباحة قبل التخصيص بأحدهما]^٥ يدلُّ على صحّة الاتّصاف بأحدهما - لا بعينه - قبل ورود السمع المخصَّص»، هكذا ذكره المحقّق.

وفيه نظر، لأنَّنا نمنع لزوم التناقض في ذلك وإنَّما يلزم ذلك إن لو كان المراد بصحّة

٢. الأصل: لذلك.

٤. الأصل و ب: الله.

٥. ما بين الحاصرتين لم يرد في الأصل ولا نسخه ب.

١. الف: - أن.

٣. الأصل: لأن.

٥. الأصل: يدلان.

الاتصاف بأحدهما لا بعينه، لا من حيث السمع؛ أمّا إذا كان المراد صفة اتصاف كلّ واحد من أفعال المكلّفين بكلّ واحد من الأحكام المذكورة على سبيل البدل بجعل الشارع، بمعنى أنّها صالحة لأن يقول الشارع فيها: **فَعَلَهُ**، أو **لَا تَفْعَلُهُ**، أو **إِنْ شِئْتَ فَافْعَلْهُ** و **إِنْ شِئْتَ لَا تَفْعَلْهُ**^٢، فلا. قوله: «وكونه ملكاً مطاعاً، له الأمر والنهي لا يدلّ على محلّ النزاع» وهو اتصافه تعالى بالكلام النفسانيّ.

لأنّا نقول: إنّ له الأمر والنهي بمعنى نفوذ^٣ حكمه ومشيّته^٤ على جميع خلقه وإن^٥ أردتم به أنّ له أمراً ونهياً هما نوعان من الكلام، فهو أوّل المسألة.

وإن سلّمنا ذلك، لكن لمّ لا يجوز أن يكون له أمر ونهي بالمعنى الذي يذهب^٦ إليه من خلق الحروف والأصوات في الأجسام المخصوصة الدالّة على طلب الفعل - أي إرادته أو الترك - وهذا جواب عن الدليل الثالث من الأدلّة الدالّة على [٦٦ آ] المقام الثاني.

واعلم: أنّ هذا الجواب يمكن أنّ يجاب به عن الدليل الذي قبله، وذلك أن يقال على تقدير تسليم ترّد الأفعال بين الحظر والإباحة وغيرهما من الأحكام يجوز أن يكون المخصّص أمر الشارع ونهيه ويخبره بمعنى أنّه يخلق حروفاً وأصواتاً في أجسام مخصوصة دالّة على هذه المعاني.

قوله: «وقيام الحوادث بذاته تعالى إنّما يلزم لو قلنا بقيام الكلام لحادث بذاته تعالى ونحن لا نقول^٧ به»، بل نقول: إنّّه قائم بالأجسام المخصوصة وهذا جواب الدليل على المقام الثالث، أعني قدم الكلام.

وفيه نظر، فإنّهم ادّعوا قدم الكلام بتفسيرهم القائم بذات الله تعالى ولا ريب أنّه إذا لم يكن قديماً كان حادثاً، فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى، والحق أنّ ذلك مبنيّ على كون الكلام

٢. الف: لا تفعل.

٤. الف: شيء.

٦. ب: ذهب.

١. الف: ولا، بدل: أو.

٣. الف: تفور، بدل: نفوذ.

٥. الأصل: + لم.

٧. الف: لا نقوله، بدل: لا نقول به.

قائماً بذات الله تعالى.

قوله: «وكون الأمر والنهي خبراً باطلاً وإلا لدخله^١ التصديق والتكذيب» وهو باطل، فإنه لا يقال لمن قال لغيره: قُمْ، أو كُلْ، صَدَقْتَ، أو كَذِبْتَ.

«و استحالة العفو» - أي لو كان الأمر والنهي خبراً^٢ عن^٣ ترتب^٤ الثواب على^٥ الفعل والعقاب على الترك في صورة الأمر والعكس في صورة النهي لاستحالة^٦ العفو، لأنه يصير حينئذٍ كذباً، والله تعالى منزّه عن الكذب وفاقاً، وهذا جواب دليلهم على المقام الرابع وهو كون الكلام واحداً.

قوله: «و أيضاً الخبر ليس بواحدٍ لتركبه من المخبر عنه والمخبر به والنسبة» وهذا إشارة إلى إبطال كون حقيقة الكلام القديم الذي هو المبدأ نفس الخبر^٧، [و ذلك]^٨ لأن الكلام واحد والخبر ليس بواحدٍ، فالكلام غير الخبر والصغرى مسلمة عنده، وأما الكبرى فلأن الخبر مركّب من المخبر عنه والمخبر به والنسبة والمركّب لا يكون واحداً.

وفيه نظرٌ: فإن لقائل أن يقول: إن أردت بالخبر^٩ المركّب من الأجزاء^{١٠} المذكورة الخبر المسموع، فهو مسلم^{١١} والنتيجة حينئذٍ مغايرة الخبر المسموع للصفة التي هي المبدأ - أعني الكلام النفساني - ولا يدعي أحدٌ خلاف ذلك، وإن أردت الخبر القائم بالنفس - أعني الحكم الذهني -، فلانسلم أن المخبر عنه والمخبر به والنسبة أجزاء [له]^{١٢}، إذ الخبر بهذا المعنى عبارة عن الحكم الذهني بإثبات أمرٍ [لأمر^{١٣}] آخر وبانتفاء أمر عن آخر وتصور المخبر عنه والمخبر به والنسبة شروط خارجة عن حقيقته.

١. الأصل: لدخل.

٢. الأصل: جزءاً.

٣. الف: - عن.

٤. الأصل: ترتب.

٥. الف: عن.

٦. الأصل: استحالة، الف: لاستحالة.

٧. الف: المخبر.

٨. من النسختين.

٩. الأصل: الخبر.

١٠. الف: الأمور، بدل: الأجزاء.

١١. الف: فمسلم، بدل: فهو مسلم.

١٢. ب: أجزاء، الف: أجزاء له.

١٣. من الف.

سَلَمْنَا، لكن لم قلتُم: إِنَّ المركَّب لا يكون واحداً، بل الحقّ خلاف هذا، فَإِنَّ الواحد يصدق على البسيط وعلى المركَّب وعروض الكثرة لأجزائه لا يدلُّ على عروضها له وإِنَّمَا قال بعض الأشاعرة: إِنَّ الكلام حقيقة في الخبر، لأنَّهم ذهبوا إلى أَنَّهُ واحدٌ وزادوا أَنَّ أنواع^١ الكلام كثيرة متعدّدة، فأرادوا الجمع بين الوحدة والتعدّد، فقال عبد الله بن سعيد منهم: إِنَّه في الأزل أمرٌ واحدٌ مغاير لهذه الأنواع وفيما لا يزال صار متعدّداً أو متنوعاً^٢، واستبعده فخر الدّين الرازي قال: إِنَّ الكلام المغاير للحروف والأصوات والأمر والنهي والخبر وبقي الأنواع غير متصور، ثم قال: حقيقة الكلام هي الخبر وكلّ واحد من أنواعه راجع إلى الخبر، فَإِنَّ الأمر والنهي عبارة عن الإخبار بترتّب الثواب والعقاب على الفعل والترك، كما تقدّم، وأما [٦٦ ب] الاستخبار^٣ فهو عائد إلى الإخبار عن طلب شيء من المخاطب، وأما النداء فَإِنَّه إخبار عن دعاء المنادي^٤ ولو جعل الأمر عبارة عن الإخبار بطلب الفعل، والنهي عبارة عن الإخبار بطلب الترك كان أليق، فَإِنَّ معنى قولنا: قُمْ، أَطْلُبْ مِنْكَ الْقِيَامَ ومعنى لَا تَقُمْ، أَطْلُبْ مِنْكَ تَرْكَ الْقِيَامِ.

وبعض الأشاعرة اعترف بكثرة الكلام في الأزل وأثبت لله تعالى خمس كلمات: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء.

قوله: «نعم، هو يدلُّ على الصفة الواحدة الّتي هي المبدأ» يريد أن الخبر مع تعدّد أجزائه يدلُّ على الصفة الواحدة الّتي هي مبدأ هذا الكلام المتنوع المسموع وهي المسماة بالكلام النفساني القائم بذات الله تعالى ولا يقدح تعدّده في وحدة هذه الصفة الّتي هي المبدأ، كما في أفعال الله تعالى المتكرّرة المتنوعة، الدالّ على كلّ واحد منها على الصّفة الواحدة الّتي هي المبدأ لها وهي القدرة ولا يقدح ذلك في وحدتها.

قوله: «وإذا كان كذلك» - أي وإذا كان الخبر مع كونه ليس واحداً دالّاً على الصفة الواحدة الّتي هي المبدأ - «فالقول بأنّ الأمر والنهي خبر لكونهما إخباراً^٥ عن ترتّب الثواب والعقاب

١. الأصل: ورووا أنواع، الف: فإن ادوات انواع، ب: وزاد أَنَّ أنواع.

٢. الأصل: مسموعاً، الف: منوعاً.

٣. الأصل: الاستخبار.

٤. الأصل: داعي، المنادي، الف: دعاء للمنادي.

٥. الف: اخبار.

على الفعل والترك، ليس بشيء^١، إذ لا حاجة إلى هذا التأويل، فإنه إذا كان تعدد الدلائل مع وحدة المدلول جائزاً، جاز أن يكون كل واحد من أنواع الكلام المختلفة يدل على تلك الصفة الواحدة ولا يجوز أن يكون الأمر نفس الخبر، لأن دلالة الأمر على ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك^٢ بالعرض، لا بالذات؛ إذ ليس موضوعاً لذلك وإنما يدل بالذات على طلب الفعل والخبر بترتب الثواب والعقاب على فعل المأمور به والمنهي عنه وتركهما يدل على ذلك بالذات، لا بالعرض، فإذا الأمر غير الخبر وأيضاً لفظة "افعل" كقوله^٣: «أَقِمِ الصَّلَاةَ» مثلاً يدل بالذات - أي بالوضع - على طلب فعل الصلاة التي هو حقيقة الأمر ويدل بالعرض على ترتب الثواب على فعل الصلاة والعقاب على تركها التي هو حقيقة الخبر والمدلول بالذات لشيء يغير المدلول بالعرض لذلك الشيء بالضرورة، فإذا حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة الخبر وإلى هذا أشار المحقق^٤ في التلخيص بقوله: «لأن المدلول بالذات يغير المدلول بالعرض».

[المسألة الثامنة: في أنه تعالى غني]

قال المصنف: «و هو غني، أي لا حاجة له إلى غيره وإلا لكان ناقصاً ومنه يستفاد الكمال». قال الشارح دام ظله: «لما فرغ من البحث عن الصفات الثبوتية - يعني كونه تعالى قادراً عالماً مريداً حياً سميعاً بصيراً متكلاً - «شرع في الصفات السلبية وابتدأ بكونه غنياً» وإنما كانت هذه الصفة سلبية، لأن الغنى سلب الحاجة «و هو» - أي هذا المطلوب، أعني كونه تعالى غنياً^٥ - «قريب من الوضوح»، أي البين^٦.

«وقد اتفق العقلاء عليه، لأنه تعالى واجب لذاته وكل شيء مغاير له، فهو «منسوب إليه» نسبة المحتاج إلى المحتاج إليه، لأن كل ما عداه فهو ممكن وكل ممكن فهو محتاج إلى الواجب

١. الف: بعد.

٢. سورة هود، الآية ١١٤.

٣. العبارة: "حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة الخبر وإلى هذا أشار المحقق" لم ترد في ألف.

٤. الأصل: التبيين.

٥. الف: غني.

على ما تقدّم في إبطال التسلسل، فلو احتاج إلى شيءٍ ممّا عداه لزم الدور، ولأنّه تعالى «لو احتاج إلى الغير لكان ناقصاً» بذاته «مستفيداً للكمال من غيره»، لأنّه لابدّ وأن يكون مع حصول ذلك الغير [- أعني المحتاج إليه -] أكمل^١ منه بدون حصوله واللازم محال، لأنّ الكمال يستفاد [٦٧ آ] منه تعالى.

«و ليس بمشتهٍ ولا نافي، لأن الشهوة ميل الطبع إلى المشتهى و النفار مجانية الطبع لما ينفر عنه، فهما فرعان^٢ على الطبع وهو» - أعني الطبع - «محال على الله تعالى»، لأنّه عبارة عن كلّ هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع، فعليّة كانت تلك الهيئة أو انفعاليّة، هكذا قال أبو علي وقال في موضع آخر من تعاليقه: الطبع عند الحكماء إسم مشترك يقال لكلّ متقضي ذات الشيء سواء كانت طبيعيّة، أو غير طبيعيّة^٣، أو كان ذا طبيعة، أو غير ذي طبيعة ولهذا يقال للنفس: إنّها محبّة للعقل بالطبع^٤ و الإنسان^٥ مدنيّ بالطبع.

[المسألة التاسعة: في نفس المعاني والأحوال]

قال المصنّف: «و القول بالمعاني القديمة باطل، لأنّ العلم بذات غير العلم بذات، فيلزم إثبات قدماء لانهاية لها، ولأنّه إن حلّ فيه لم يعقل وإلا لم يكن عالماً به أولى متاً، ولأنّ قديماً غير الله تعالى باطل بالإجماع، و أيضاً فلم يكن هذا ذاتاً و ذلك صفة أولى من عكسه، والاعتماد على تسميته عالماً ليس بشيء، لأنّ أهل اللغة لم يعلم^٦ معنى ذلك و بينيه^٧ على اعتقادها، واستفادة أمر زائد على الذات من دليل العالميّة مسلّم، لكن غير موجود في الخارج، بل في الذهن كالطول للطويل و الفعل المحكم المتقن^٨ يدلّ على أنّه عالم [لا] على ذات العلم.

١. من الف: و كم ترد هذه العبارة في الأصل و ب.

٢. ب: مرءان، بدل: فرعان.

٣. الف: هذه العبارة: "أو غير طبيعيّة، أو كان ذا طبيعة" ماوردت في نسخة ألف.

٤. الف: محبة للعقل للعقل بالطبع، الأصل: محبة العقل بالطبع.

٥. الأصل: + أنّه.

٦. جميع النسخ: لم يعلموا.

٧. الأصل: الكلمة مطموسة، الف: بله، ب: تنبيه.

٨. النسختان: - المتقن.

٩. من النسختين.

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في ذلك، فالذي ذهب إليه أصحابنا» الإماميّة «و أكثر المعتزلة: أنّه تعالى قادر عالم^١ حيّ لذاته على [معنى]^٢ أنّه تعالى ذات^٣ متميّزة عن غيرها متميّز^٤ يجب لها^٥» - أي للذات - «معه» - أي مع ذلك التميّز - «صحّة الفعل» - أي إمكان صدور الفعل عنها - «أو تبيّن الشيء^٦، أو عدم استحالة القدرة و العلم، [و] لا يحتاج في ذلك» - أي في صحّة صدور الفعل عنها و هو القدرة و تبيّنها للأشياء^٧ و هو العلم و عدم استحالة القدرة و العلم عليها و هو الحياة «إلى ذات غيرها» - أي غير ذات الله تعالى - «يوجب لها ذلك، بل لو لم يكن في الوجود إلّا الله لكان الله تعالى قادراً عالماً^٨ حيّاً» بهذا المعنى.

«و قالت الكلاليّة» - و هم أصحاب ابن كلاب - «و الأشعريّة: إنّهُ لا يبدؤ و أنّ يقوم بذات الله تعالى معنى هو القدرة حتّى يصحّ منها» - أي من ذات الله تعالى - «الفعل و توصّف لأجلها^٩» - أي لأجل ذلك المعنى الذي هو القدرة - «بأنّه قادر و أنت الضمير و إن كان لفظ المعنى مذكراً^{١٠}، لأنّه عبارة عن القدرة المؤنثة.

«و لا يبدؤ من معنى» آخر «يقوم به تعالى هو علم، ليصحّ منه تعالى الإحكام» و الإتيان، «فيوصف تعالى لأجله» - أي لأجل ذلك المعنى - «بأنّه عالم و معنى هو حياة، ليصحّ باعتباره أن يقدر و يعلم و يوصف» باعتبارها «بأنّه^{١١} حيّ و كذا في الإدراك و الإرادة»، أي لا يبدؤ من قيام المعنى بذاته هو الإدراك باعتباره يوصف الله تعالى بكونه مدرّكاً، و لا يبدؤ من قيام المعنى بذاته تعالى هو الإرادة باعتباره يُخصّص^{١٢} بعض الأفعال ببعض الأوقات و يوصف بأنّه مريد^{١٣}، و كذا

١. الف: قادراً عالماً.

٢. من النسختين.

٣. الأصل: ذاته.

٤. الأصل: تمييزاً.

٥. الف: بها.

٦. الأصل: تعيين.

٧. لم ترد الواو في جميع النسخ، بل وردت في أنوار الملكوت.

٨. الف: - عالماً.

٩. الأصل: تعينها الأشياء.

١٠. الف: + و.

١١. الأصل: فهو صفة، بدل: و توصف الأجلاء.

١٢. الأصل: أنه، ب: او بأنّه.

١٣. الأصل: باعتبار تخصص، ب: باعتبار مخصّص.

١٤. الأصل: مريداً.

في الكلام والسمع والبصر.

«و قال أبوهاشم» الجبائي «و أصحابه: إنه يوصف بهذه الصفات لأجل اختصاص ذاته بأحوال، فيوصف بأنه قادر، لأنه تعالى يختص بحالٍ لولاها لم يصح منه الفعل و^١ يوصف بأنه عالم لاختصاصه بحالٍ لولاها لم يصح منه الإحكام و الإتيان [٦٧ ب] و هكذا كونه تعالى حياً^٢ و موجوداً، إلا الإرادة، فإنها عنده محدثة لا في محل، و تسمى الحالة الأولى القادرية و الثانية العالمية و الثالثة الحيية و الرابعة الوجودية و هذه الأحوال الأربعة معللة بحالة أخرى تسمى الحالة الخامسة، لكونها خامسة الأحوال الأربع المذكورة و تسمى أيضاً الصفة الإلهية، لاختصاص الإله تعالى بها.

«و عنوانا» - أي أبوهاشم و أصحابه - «بالحال صفة لموجود لا توصف» - أي تلك الصفة - «بالوجود و لا بالعدم» و لا بالمعلومية و لا بالمجهولية و إنما تعلم الذات عليه، أي موصوفة بها. «و استدلل الشيخ المصنف أبو إسحاق رحمه الله» على نفي المعاني «بوجوه»:

[الدليل الأول على نفي المعاني]

«الأول: القول بالمعاني يستلزم إثبات ما لانهاية له و التالي^٣» - و هو إثبات ما لانهاية له - «باطل قطعاً على مامر» من أن كل عدد فهو قابل للزيادة و النقصان و كل قابل للزيادة و النقصان فهو متناهي، «فالمقدم» - و هو القول بالمعاني - «مثله» - أي باطل - و هذه القضية التي ذكرها الشارح دام ظلّه حملية، إلا أنها لما كانت^٤ في قوة الشرطية هكذا: لو كان القول بإثبات المعاني حقاً لثبت ما لانهاية له، أطلق عليها اسم الشرطية و على أجزائها لفظ المقدم و التالي. قوله: «بيان الشرطية» - أي بيان صدق هذه المقدمة الشرطية - «أن العلم المتعلق بالمعلومات المتغايرة متغاير و المعلومات غير متناهية قطعاً»، فالعلوم غير متناهية، «و بيان تغاير

١. الف: فيوصف.

٢. الف: حي.

٣. الأصل و ألف: الثاني.

٤. ب: داست.

العلم بتغاير المعلومات أنَّ العلم من شرطه المطابقة و يستحيل مطابقة شيء واحد لمختلفين، ولأنَّا قد نعلم كون الشيء عالماً بهذا الشيء و نفعل عن كونه عالماً بالآخر، و ذلك يدلُّ على المفارقة - أي مفارقة العلمين - أعني العلم المعلوم لنا و العلم المغفول عنه، فإنَّ معنى علمنا يكون الشيء كزيد مثلاً عالماً بأيِّ الكتابة مثلاً هو علمنا بحصول العلم المتعلِّق بالكتابة لزيد^١، فإذا غفلنا حينئذٍ عن كون زيد عالماً بالنحو مثلاً وجب مفارقة علمه بالكتابة لعلمه بالنحو، إذ لو كان أحدهما هو الآخر لكان الشيء معلوماً مغفولاً عنه في حالة واحدة بالنسبة إلى الشخص الواحد و إنَّه محالٌ.

و في هذا نظر من وجهين:

أحدهما أن يقال: لم^٢ لا يجوز أن يكون علم زيد بالكتابة و علمه بالنحو علماً^٣ واحداً بالذات و له^٤ هذان التعلّقان - أعني التعلّق بالكتابة و التعلّق بالنحو - فإذا علمناه متعلّقاً بأحدهما و غفلنا عن تعلّقه بالآخر لم يلزم أن يكون ذلك العلم معلوماً و مغفولاً عنه دفعة واحدة، بل اللازم كونه معلوم التعلّق بأحدهما في حالة الغفلة عن تعلّقه بالآخر، فالتغاير^٥ إذن في التعلّقات، لا في العلم نفسه.

الثاني: أنَّ ذلك إن دلَّ، فإنَّما يدلُّ على تعلّق علمين بمعلومين، و المطلوب إنما يتمُّ بامتناع^٦ تعلّق علم واحد بأكثر من معلوم واحد و أحدهما غير الآخر و غير مستلزم له، اللهمَّ إلَّا أن نعمّم الدعوى بأن نقول: إنَّه يصحُّ أن نعلم^٧ كون الشيء عالماً بأيِّ معلوم كان مع غفلتنا عن كونه عالماً بكلِّ واحدٍ واحدٍ ممَّا غير ذلك المعلوم على البديل، لكن ذلك باطل، إذ لا يمكننا أن نعلم كون الشيء عالماً بشيءٍ [٦٨ آ] حال غفلتنا عن كونه عالماً بأجزائه و لوازمه البيّنة، و أيضاً لا يلزم من [قوله]:^٨ تعدّد علوينا بحسب تعدّد معلوماتنا تعدّد علم واجب الوجود بحسب تعدّد معلوماته.

٢. الف: بل، بدل: لم.

٤. الف: فله.

٦. الف: بامتناع.

٨. من ألف.

١. الف: كزيد.

٣. الف: - علماً.

٥. الأصل: و التغاير.

٧. أن يعلم.

[الدليل الثاني على نفي المعاني]

قوله: «الثاني» إنّ ذلك المعنى إنّ حلّ فيه فهو غير معقول، لأنّه لا بدّ و^١ أن يكون من فعل الله، لاستحالة استفادة الله تعالى صفة من غيره؛ فلو حلّ فيه تعالى، لزم أن يكون الله تعالى قابلاً وفاعلاً وإنّه محال.

وقال بعض شارحي هذا الكتاب في تفسير قول المصنّف: «إنّ حلّ فيه لم يُقَلَّ»: إنّ تعالى لا يصحّ عليه الحلول والمجاورة، لأنّ ذلك إنّما يصحّ على الأجسام والأعراض، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض.

وفيه نظر: لأنّه إن أراد بالحلول حلوله تعالى في غيره فهو مسلّم ولكن ليس الكلام فيه، إذ الكلام في حلول غيره فيه، لاحتلاله في غيره، وإن أراد كونه تعالى محلاً لصفاته، فلا نسلم^٢ أنّه محال.

قوله: «إنّ ذلك يختصّ بالأجسام والأعراض» ممنوع.

قوله: «وإن حلّ في غير الله تعالى رجع حكمه [إليه]^٣ - أي حكم العلم إلى ذلك الغير - لكونه حينئذٍ «صفة له، لا لله تعالى»، لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، «وإن تجرّد» بمعنى أنّه لم يكن في محلّ «لم يخصّ الله تعالى به دوننا».

وفي هذا نظراً، لاحتمال وجود مخصّص اقتضى ذلك كأن يكون ذلك العلم أكمل العلوم، فيختصّ بأكمل الذوات وبالجملة فإنّ الحكم بنفي الاختصاص إن كان لعدم المخصّص فهو غير معلوم وإن كان لعدم العلم بالمخصّص فهو فاسد، إذ لا يلزم من عدم العلم بالشيء عدم العلم بذلك الشيء في نفسه.

[الدليل الثالث على نفي المعاني]

«الثالث»: إنّ إثبات قدماء^٤ غير الله تعالى باطل بالإجماع.

٢. الف: فلا يلزم.

٤. الأصل: قديماً.

١. الأصل: لا يجوز، بدل: لا بدّ و.

٣. من النسختين.

[الدليل الرابع على نفي المعاني]

«الرابع: لو كانت القدرة مثلاً قديمة لم يكن كونها صفة للذات أولى من كون الذات صفة لها و لا كون الذات ذاتاً أولى من القدرة» بكونهما ذاتاً و التالي^١ باطل قطعاً، فكذا^٢ المقدم. و فيه نظر، لمنع عدم^٣ الأولوية ضرورة احتياج هذه المعاني على تقدير ثبوتها إلى الذات واستثناء الذات المقدسة عنها^٤.

«احتجّت الأشاعرة بوجوه:»

«أحدها: أن أهل اللغة سقوا من له العلم بالعالم» و الله تعالى يصدق عليه أنه عالم، «فيجب له صفة العلم».

و فيه نظر، فإنه لا يلزم من صدق قولنا: كل ذي علم عالم صدق قولنا: فهو ذو علم، لأن الموجبة الكلية إنما تنعكس جزئية و لا يلزم من تسميتهم كل ذي علم زائد على الذات عالماً عدم تسميتهم غير^٥ ذي العلم الزائد على الذات عالماً.

«و الجواب: أيضاً لا اعتبار في ذلك بقول أهل اللغة، لأن هذه المعاني و أمثالها لا يدركونها وإنما يبنون^٦ وضع ألفاظهم للمعاني على ما يعتقدونه» و يصل إليه^٧ أفهامهم، لا على ما هو في نفس الأمر.

«الثاني» من أدلة الأشاعرة: «أنا نعقل الذات» - أي ذات الله تعالى - «ثم نستدل» بعد تعقلها «على كونها قادرة عالمة إلى غيرها من الصفات»، كالإرادة و الحياة و الإدراك و الكلام، «فيحصل بهذا الدليل علم لم يكن حاصلأً أولاً و ذلك يدل على المغايرة بين ذات الله تعالى و هذه الصفات» و ينبغي أن يكون المراد من تعقل الذات الحكم بثبوتها، إذ لو كان المراد ما هو متبادر إلى الفهم و هو تصوّر الذات [٦٨ ب] لم ينتج المطلوب، بل النتيجة حينئذ مغايرة ثبوت^٨

١. الأصل: الثاني.

٢. الأصل: وكذا.

٣. الأصل: لعدم منع.

٤. الأصل: عنهما.

٥. أنوار الملوكوت: يشنون، الف: يدركون.

٦. الأصل: إليهم.

٧. الأصل: بثبوت.

الصفات لتتصور الذات، «و ذلك لا يدلّ على المغايرة بين الذات و الصفات»، لأنّه قد تكون الذات متصورة غير محكوم عليها بالثبوت، ثمّ يحكم عليها بالثبوت بالدليل، فلا تكون مغايرة لنفسها. «و الجواب: أنّ هذا الدليل إنّما يدلّ على الزيادة» - أي زيادة هذه الصفات على الذات - «في الذهن، أمّا على ثبوت شيء في الخارج زائد على الذات - هو قدرة أو علم أو غير ذلك» من باقي الصفات المذكورة - «فلا».

«و ذلك مثل الطولية للجسم، فإنّ طولية الجسم» - أي كونه طويلاً - «وصفٌ للجسم في الذهن ليس بموجودٍ في الخارج» زائد^١ على ذات الجسم، لأنّ الطول نفس الطويل و لو مثل بغير ذلك كان أولى، لأنّ طول الجسم و كونه طويلاً لازم لتصور الجسم غير منفكّ عنه بخلاف كونه تعالى عالماً، فإنّه غير لازم لتصور الواجب تعالى و لهذا يحتاج في إثباته لله تعالى إلى برهان زائد على برهان ثبوته لله تعالى.

و الأليق أن يقال: مثل كونه تعالى فاعلاً، فإنّ فاعليته المستدلّ عليها بدليل مباين^٢ لدليل ثبوته متأخّر عنه ليست زائدة على ذاته تعالى موجودة في الخارج و إلّا لزم التسلسل.

«الثالث: ما ذكره الباقلاني من الكلائية في التمهيد و تقرير أن يقال: الفعل^٣ المحكم يدلّ على أنّ الفاعل له عالم، فلا بدّ من مدلول يتعلّق به الدليل و لا يجوز أن يكون هذا^٤ المدلول هو الذات» - أعني ذات الفاعل - و إلّا لزم انتفاؤها عند انتفاء الفعل المحكم لانتفاء المدلول عند انتفاء الدليل عنده، و لا يجوز أن يكون المدلول صفة ذات، «إذ لو كانت دلالة الفعل» المحكم المتقن^٥ «على أنّ فاعل الفعل قادر عالم^٦ دلالة صفة ترجع إلى ذاته» - أي ذات الفاعل بمعنى أن تكون الذات مستقلة في ثبوت هذه الصفة لها - «لوجب أن لا يوجد نفس القادر العالم إلّا قادراً عالماً و لا ينتفي عنه هذان الوصفان إلّا بانتفاء ذاته»، إذ هذا شأن الصفات النفسية - أي الذاتية

١. الأصل: زائداً.

٢. الف: مغاير.

٣. الأصل: العقل.

٤. النسختان: - هذا.

٥. النسختان: - المتقن.

٦. النسختان: عالم قادر.

اللاحقة للذات بغير توسط أمر خارج عنها - «و لما كان ذلك باطلاً لم يجز^١ أن تكون دلالة الفعل^٢ على أن الفاعل قادر عالم دلالة ترجع إلى نفسه، فوجب أن يكون مدلول الفعل و متعلقه هو العلم.»

«و الجواب: لم لا يدل^٣ على كون الفاعل قادراً عالماً دلالة على صفة ترجع إلى ذاته و نلتزم بما ذكره، فإنه يستحيل خروج القادر العالم عن كونه قادراً عالماً و لا ينتفيان عنه إلا بانتفاء ذاته.»

و في هذا نظراً، فإن صدور^٤ الفعل المحكم لو دلّ على كون الفاعل قادراً عالماً لصفة راجعة إلى ذاته - أي معللة بذاته - لكان الواحد متاً^٥ كذلك و هو باطل بالضرورة، و دعوى استحالة خروج القادر العالم عن كونه قادراً عالماً و عدم وجوده إلا قادراً عالماً مكابرة، فإنه من المعلوم أنا في حال الطفولية غير قادرين و لا عالمين بما تقدر^٦ عليه و نعلم به حال البلوغ.

قوله: «و الفعل المحكم إنما يدلّ على أن فاعله ذات تبين الأمور و يصحّ منها الأفعال المحكمة عند متأخري علمائنا، و أمّا عند أوائلهم كالسيد المرتضى و أتباعه فإنه يدلّ على ذات مختصة بصفة [٦٩ آ] لكونها على تلك الصفة صحّ منها الفعل المحكم و على كلا^٧ التقديرين» - و هما القول بما ذهب إليه متأخروا^٨ علمائنا و ما ذهب إليه متقدموهم - «يبطل ما ذكره المستدلّ.

لأننا نقول: الفعل المحكم لا يدلّ على الذات المجردة» عن القيود و الصفات، بل على ذات مخصوصة تبين الأمور أو^٩ على ذات موصوفة بحال لكونها على تلك الحال تفعل أفعالاً محكمة على اختلاف قولي أصحابنا، وحينئذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء نفس الذات، بل إن لزم فإنما يلزم انتفاء هذا المجموع - أعني الذات المبيّنة للأمور أو الموصوفة بالحال المذكورة -، و انتفاء

٢. الأصل: الفعل.

٤. الأصل: صدق.

٦. الف: لما نقدر.

٨. الأصل: متأخر.

١. الأصل: لم يجب.

٣. الأصل: لم يدل.

٥. الأصل: هنا.

٧. الف: كلي.

٩. الأصل: و.

هذا المجموع جاز أن يكون بانتفاء أحد التقديرين^١ - أعني التبيين للأشياء أو^٢ الانصاف بالحال المذكورة مع بقاء الذات، فإنَّ المجموع ينتفي بانتفاء بعض أجزائه، وهذا في الحقيقة إشارة إلى اختيار قسم آخر مغاير للأقسام التي ذكرها وهو الذات مع الصفة المذكورة أو القيد المذكور.

والحق في الجواب أن نقول: مدلول الفعل المحكم كون فاعله قادراً عالمياً^٣ [به] ولا يحتاج إلى مدلول آخر يتعلّق به غير ذلك، ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، فإنَّ الصوت دليل على المصوِّت ولا يعدم بعده، ووجود العالم دليل على وجود الصانع، ولا يلزم من انتفاء وجود العالم انتفاء وجود الصانع وإلّا لما كان الله تعالى موجوداً في الأزل ضرورة انتفاء وجود العالم فيه، وأيضاً لا يلزم من انتفاء الأقسام التي ذكرها ثبوت المعنى المسمّى بالعالم لله تعالى، لاحتمال أقسام أخرى وهو ظاهر.

قوله: «و كلام أصحاب الأحوال» - يعني أباهاشم وأصحابه^٤ - معلوم البطلان بالضرورة «فإنّها قاضية بانتفاء واسطة بين الموجود والمعدوم وأنّ ما لا يكون معلولاً أصلاً لا يمكن الحكم بشيئته لغيره^٥، والمصنّف رحمه الله لم يتمرّض لإبطال الأحوال، بل اقتصر على إبطال المعاني مع أنّ الشارح دام ظلّه ترجم هذه المسألة بإبطال المعاني والأحوال.

«وقد احتجّ نفاة المعاني بوجه^٦ آخر، فقالوا: لو كان لله تعالى علم زائد على ذاته لكان تعلّقه بالمعلوم كتعلّق علومنا بذلك المعلوم، «فيلزم تساوي العلمين، فيشتركان في القدم والحدوث» ضرورة اتّفاق المتساويين في الأحكام «و اللازم باطل» لحدوث^٧ علمنا و قدم علمه على تقدير ثبوته، فالملزوم مثله.

«اعترض بعض المتأخّرين» - يعني فخر الدين الرازي - «بأنّه لا يلزم من الإشتراك في التعلّق المساواة^٨» - أي لا يلزم من إشتراك علمه تعالى و علومنا في التعلّق بالمعلوم مساواة^٩ علمه

٢. الأصل: و.

٤. الف و ب: أتباعه.

٦. الف: بوجه.

٨. الف: المشاركة.

١٠. الف: مساوته.

١. الف: القيد.

٣. من النسختين.

٥. النسختان: كغيره.

٧. النسختان: بحدوث.

٩. الف: - من.

لعلومنا «في الحقيقة».

«ولو سلم» - أي ولو سلم ملزومية المشاركة في التعلق للمساواة في الحقيقة - «لمنعنا لزوم الاشتراك في القدم والحدوث، كما في الوجود»، فإن وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات في حقيقته مع اختلافهما بالقدم والحدوث.

أجاب المحقق رحمه الله: «بأن العلم إذا كان نسبة أو تعلقاً إلى معلوم ثالث^١، فالنسب^٢ التي تكون إلى معلوم واحد تكون متماثلة ولا يندفع بقياسها على الوجود، لأن الوجود يقع على وجوده تعالى ووجودنا بالتشكيك، فلا توجب [٦٩ ب] المساواة في اللوازم، أما الأمور المتماثلة، فإنه يجب اشتراكها في اللوازم».

وفيه نظر، فإن العلم يقع على علومنا وعلمه تعالى بالتشكيك، بل وقوعه على علومنا وحدها^٣ بالتشكيك أيضاً، فإن العلوم البديهية أقوى من الكسبية والعلم الحاصل بالحدس أقوى من العلم بالتواتر، وحينئذ يطل الفرق المذكور بين الوجود والعدم، وأيضاً للوازم^٤ التي يجب اشتراك المتماثلات فيها إنما هي لوازم الماهية، أما لوازم الوجود فلا.

قوله: «أقول: لا يكفي في تماثل النسب واتحادها اتحاد المنسوب إليه، فإن علم زيد وظن عمرو^٥ إذا تعلقا بشيء واحد ككون خالد^٦ في الدار مثلاً لا يستلزم ذلك تساويهما»، فإن العلم والظن متخالفان^٧ بالضرورة.

«ولو سلمنا تماثلهما» - أي تماثل علمه وعلومنا - «منعنا من وجوب اشتراكهما في القدم والحدوث، لأنهما» - يعني القدم والحدوث - «ليسا يلزمين لشيء» - أي ليسا لازمين لشيء لذاته - «فإن القدم هو الوجود الذي لا يسبقه غيره، والحدوث هو الوجود المسبوق بالغير، والوجود ليس لازماً لشيء من الماهيات لذواتها، أما في حق الواجب تعالى فلأن وجوده نفس

١. النسختان: - ثالث.

٢. الف: اللوازم.

٣. الف: خالد.

٤. النسختان: - ثالث.

٥. الأصل: وحده.

٦. الأصل: عمر.

٧. الأصل: مخالفان.

حقيقته، و أما في حقِّ غيره فلاَّنه مستفاد من الفاعل» وهو خارج عن ماهية المفعول. وفي هذا الكلام موضع نظر، وذلك لأنَّ مراد المحقِّق بالنسب التي تكون إلى معلوم واحد نسب مخصوصة وهي العلوم، لا مطلق النسب، وكلامه يدلُّ على ذلك، فلا يبطل دعواه تماثلها باختلاف العلم والظنَّ المتعلِّقين بشيء واحد، كما ذكره في المثال من كون خالدٍ في الدار على أنَّ متعلِّق الظنَّ والعلم يمتنع أن يكون واحداً، فإنَّ الحكم العلميَّ بأمر لابدَّ فيه من الحكم بامتناع نقيضه، إذ هو معنى الجزم^١ الذي لا يتحقَّق العلم من دونه، فالحكم الظنِّي بذلك لابدَّ فيه من الحكم بإمكان نقيضه، فظهر أنَّ مجموع متعلِّق العلم مغاير لمجموع الظنَّ.

[المسألة العاشرة، في أنَّه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض]

قال المصنَّف: «و ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وإلَّا لكان حادثاً، لما ذكرنا ولم يصحَّ أن يفعل الجسم، وبهذا تبطل^٢ المعاني أيضاً في القدرة واستحالة خرق الإجماع في إثبات معنى ونفي معنى».

قال الشارح دام ظلُّه: «في هذه المسألة ثلاثة مباحث:

[المبحث الأوَّل: أنَّه تعالى ليس بجسم]

«الأوَّل: أنَّه تعالى ليس بجسم. ذهب الإمامية وأكثر العقلاء إلى أنَّه تعالى ليس بجسم، وذهب الحشويَّة إلى أنَّه تعالى جسم، فقال بعضهم: إنَّه طويل عريض عميق وقال آخرون منهم» - أي من الحشويَّة القائلين بكونه تعالى جسماً - «أنَّه جسمٌ [لا كالأجسام]»^٣. «و هذا القول غير محقَّق، لأنَّهم إن عتوا» بكونه جسماً «أنَّه طويل عريض عميق، فهو المذهب^٤ الأوَّل بعينه، و دليل الإبطال» - أي الدليل الدالُّ على إبطال المذهب الأوَّل - «مشارك بينهما» - أي بين هذين المذهبين - بمعنى أنَّه دليل على إبطال المذهب الثاني أيضاً، لكونهما

٢. الف: - تبطل.

٤. الأصل: مذهب.

١. الأصل: الجزء، ب: الحزم.

٣. من النسختين.

واحداً في الحقيقة على هذا التقسيم، «و مع ذلك» - أي و مع كون هذا المذهب، أعني الثاني، باطلاً بالدليل الدالّ على إبطال المذهب الأول - «فقولهم»: إنّه جسم «لا كالأجسام مناقضة»، لأنّ كونه جسماً يقتضي مشاركته للأجسام في الجسميّة، و كونه لا كالأجسام يقتضي [٧٠ آ] عدم مشاركته للأجسام في شيء، إذ لو شاركها في شيء، لكان كالأجسام في ذلك الشيء و هذا يناقض.

و في هذا الكلام نظراً، فإنّ الظاهر أنّ القائل بذلك لا يريد أنّه لا كالأجسام في أمر من الأمور بمعنى أنّه لا يشاركها في شيء أصلاً، فإنّ هذا غير معقول، لأنّ كلّ مفهومين فهما مشتركان في سلب ما سواهما عنهما، بل المراد به عدم مشاركته للأجسام في أمور مخصوصة كالحدوث و الافتقار إلى الغير و التركيب^١ من الجواهر الأفراد و المادّة و الصورة، كما يقال: إنّه شيء لا كالأشياء، أي كالأشياء المغايرة [له]^٢.

قوله: «و إن عونا بكونه جسماً أنّه قائم بذاته لا كالأجسام، أي ليس له طول و لا عرض و لا عمق^٣، فهو مسلّم، إلّا أنّهم أطلقوا لفظ الجسم على القائم بذاته و هو غير مصطلح عليه، فترجع المنازعة إلى اللفظ» و هو أنّ لفظ الجسم هل يطلق بحسب الوضع اللغوي على القائم بذاته المجرّد عن الأبعاد، أم^٤ لا؛ و هو بحث يرجع^٥ إلى أهل اللغة.

«و الدليل على نفي الجسميّة عنه تعالى وجوه:»

[الدليل الأول على نفي الجسميّة عن الله تعالى]

«الأوّل: أنّه لو كان تعالى جسماً لما انفكّ عن الأكوان الحادثة» - يعني^٦ الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق، و كلّ ما لا ينفكّ عن الأكوان الحادثة، فهو حادث، ينتج: لو كان تعالى

٢. من النسختين.

١. الأصل: التركيب.

٤. النسختان: و عرض و عمق.

٣. الف: قديم.

٦. الف: فرجع.

٥. الف: القديم.

٨. الف: نرجع فيه، بدل: يرجع.

٧. الف: أو.

٩. النسختان: أعني.

جسماً لكان حادثاً و قد سلف بيان صدق هاتين القضيتين، أعني الشرطيّة الصغرى و الحملية الكبرى في بيان حدوث الأجسام.

[الدليل الثاني على نفي الجسميّة عن الله تعالى]

«الثاني: لو كان الله تعالى جسماً لما صحّ منه فعل الجسم و التالي باطل»، لما تقدّم من بيان كونه تعالى فاعلاً للأجسام، «فالمقدّم مثله»، أي باطل. «و بيان الشرطيّة وجهان:»
 «الأوّل: أنّ الأجسام متماثلة» على ما سلف، فإذا صحّ على أحدها شيء صحّ على الباقي لوجوب تساوي المتماثلات في الأحكام، فلو صحّ منه تعالى على تقدير كونه جسماً فعل الجسم لصحّ ممّا فعله لمشاركنا إياه في الجسميّة المتماثلة و التالي باطل بالضرورة، فإنّنا نعلم^١ علماً بديهياً أنّه يمتنع ممّا فعل الأجسام، فكذا المقدّم.

«الثاني: أنّ الجسم إنّما يفعل^٢ بصورته، [لأنّه]^٣ إنّما يكون موجوداً بالفعل [بها]^٤»، أي بصورته - «و إنّما يفعل من حيث هو موجود» بالفعل «و الصورة^٥ إنّما تفعل بمشاركة الوضع» - أي ليست علّة لآخرها على الإطلاق، بل بمشاركة الوضع و مصاحبتها^٦، فهو شرط تأثيرها، «فإنّ النار لا تسخن أيّ جسم اتّفق، بل ما قرب منها و ما بعد عنها إنّما تفعل^٧ فيه بواسطة فعلها في القريب»، فإذا الصورة لا تأثير لها فيما ليس ذا وضع «و الفاعل في المركّب فاعل في جزئيه» معاً و إلّا لما كان فاعلاً في المركّب، بل في أحد جزئيه، و الجسم مركّب من الهيولى و الصورة، فالفاعل له يجب أن يكون فاعلاً في كلّ واحد من جزئيه، أعني الهيولى و الصورة، فقد ظهر أنّ الجسم لو فعل الجسم لفعل هيولى ذلك الجسم، لكن التالي باطل، لأنّه «لامشاركة بين الهيولى و الصورة في الوضع»، إذ لا وضع للهيولى بانفرادها، لأنّها لو كانت ذات وضع لكانت منقسمة،

٢. الأصل: يعقل.

٤. من النسختين.

٦. في جميع النسخ: مصاحته.

١. الأصل: نعلمه.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: الضرورة.

٧. الأصل: تفعل.

لاستحالة ثبوت جوهر ذي وضع غير منقسم، فتركّب من الهيولى و الصورة، فتكون لها هيولى أخرى و يتسلسل و إنّه محال، و لأنّ [٧٠ ب] المشاركة في الوضع الذي [هو] ^١ شرط تأثير الصورة فيها موقوف على كونها ذات وضع بالفعل الموقوف على كونها موجودة بالفعل الموقوف على إيجاد الفاعل لها الموقوف على المشاركة في الوضع، و هو دورٌ بمراتبٍ.

«و هذا دليل الأوائل على كونه تعالى ليس بجسم مضافاً إلى غيره من الأدلّة» على هذا المطلوب.

[الدليل الثالث على نفي الجسميّة عن الله تعالى]

«الثالث» من الأدلّة الدالّة على استحالة كونه تعالى جسماً «أنّ كلّ جسم فهو مركّب إمّا من الأجزاء التي لا تتجزأ»، كما هو مذهب جمهور المتكلّمين «أو من ^٢ المادّة و الصورة»، كما هو مذهب جمهور الحكماء، «و واجب الوجود ليس بمركّب أصلاً، فواجب الوجود ليس بجسم، أمّا الصغرى فقد تقدّم بيانها في القول في الجوهر و العرض، و أمّا الكبرى ^٣ فقد سلف بيانها في خواصّ الواجب.

«قال المصنف: «و بهذا تبطل المعاني أيضاً في القدرة» أشار بذلك إلى الوجه الثاني و هو الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم بكونه فاعلاً للأجسام.

«و مراده أنّ الواحد ممّا لمّا كان قادراً بقدرة» زائدة على ذاته «لم يصحّ منه فعل الأجسام، لأنّه إمّا أن يفعله ^٤ مخترعاً» أي من غير اعتماد و لا مباشرة «أو متولّداً» - و هو ما تعدّى محلّ القدرة - «أو مباشرة» و هو ما كان مجاوزاً لمحلّ القدرة بتوسّط الاعتماد.

«و الأوّل» - و هو أن يفعله مخترعاً - «باطل، لأنّ المخترع لا يصحّ» وقوعه «بالقدرة، فإنّ القوى الشديدة لا يمكنه أن يخترع في بدن المريض الضعيف تحريكاً و لا تسكيناً إلاّ بالاعتماد».

١. من النسختين.

٢. الف: مضاف

٣. الف: - من.

٤. الف: - من.

٥. الأصل: مجاوز.

٥. النسختان: يفعل.

«و الثاني^١» - أعني^٢ كون فعله متولداً - «باطل، لأننا إما أن نفعل الجسم في محلّ قدرتنا، فيلزم التداخل، أو لأني محلّ قدرتنا وهو إما يكون بالاعتماد في الجهات المختلفة، ولأجهة أولى بوقوعه من أخرى، ولأننا لو اعتمدنا أوقاتاً طويلة لم نفعل جسماً».

«و الثالث» - أعني كونه بالمباشرة - فهو «باطلٌ وإلا لزم التداخل»، لأنّ الفعل المباشر لا يتجاوز عن محلّ القدرة، وإذا ثبت أنّ القادر بقدرة لا يصحّ منه فعل الجسم وثبت أنّ الله تعالى فعل الجسم ثبت أنّ الله تعالى ليس^٣ قادراً بالقدرة، ويلزم من ذلك نفي جميع المعاني كالعلم والحياة والكلام «و غير ذلك لوقوع الإجماع على أحد الأمرين» وهما ثبوت جميع المعاني المذكورة ونفي جميعها، «فالفرق» - وهو القول بثبوت بعض المعاني ونفي بعضها - قول «ثالث خارق للإجماع» وبطل الأول - أعني ثبوت جميع المعاني^٤ ببطان ثبوت القدرة معنى - فتعيّن الثاني وهو نفي الجميع وهو المدعى.

و في هذا الاستدلال نظر، فإنه لا يلزم من مشاركتنا^٥ إياه في زيادة القدرة على الذات مساواة قدرته لقدرتنا، وحيثيذ يجوز^٦ انتفاء^٧ تعلق قدرتنا بإيجاد الجسم وثبوت تعلق قدرة الله تعالى به.

قوله في الاعتماد: «لأجهة بوقوعه أولى من أخرى» ممنوع، لجواز^٨ ثبوت أولويّة بعض^٩ الجهات، إما لتعلق الإرادة [بها]^{١٠}، أو لغير ذلك من أسباب المرجّحات.

واعلم: أنّه إنّما جعل الدليل الثاني [الدالّ]^{١١} على نفي الجسميّة عنه تعالى دالّاً على نفي أحد المعاني وهو القدرة، لكونه مساوياً للدليل المذكور على نفي [٧١ آ] المعاني في القدرة في الصورة، ولمشاركته إياه في بعض مادّته، فإنّ حاصل كلّ واحدٍ منهما يرجع إلى قياس مركّب من

٢. الف: - أعني.

٤. الف: - المعاني.

٦. الف: - يجوز.

٨. الأصل: بجواز.

١٠. من النسختين.

١. الف: و التالي.

٣. الف: - ليس.

٥. الأصل: مشاركتها.

٧. الف: انتفى، بدل: انتفاء.

٩. النسختان: لبعض.

١١. من النسختين.

متصلة و استثناء^١ [تقيض]^٢ تأليها لينتج تقيض المقدم.

و بيان الملازمة بالقياس على الواحد منّا:

فالأوّل^٣ هكذا: لو كان الله تعالى جسماً لم يصحّ منه^٤ فعل الجسم، لكنّه قد فعل الجسم، لأنّه فاعل للعالم، فلا يكون جسماً، و بيان الملازمة القياس على الواحد منّا، فإنّه لا يصحّ منه فعل الجسم و الجامع هو الجسميّة المشتركة الثابتة^٥ في الأصل تحقيقاً و في الفرع على التقدير. و الثاني هكذا: لو كان الله تعالى قادراً بقدرة زائدة على ذاته لم يصحّ منه فعل الجسم، لكن قد صحّ منه فعل الجسم، لكونه صانع العالم، فلا يكون قادراً بقدرة و بيان الملازمة القياس على الواحد منّا^٦، فإنّه لا يصحّ منه فعل الجسم و الجامع^٧ كون كلّ واحد منهما قادراً^٨ بقدرة زائدة، وهذا الجامع ثابت في محلّ الوفاق تحقيقاً و في المتنازع على التقدير و هذان ضعيفان، لأنّا نمنع^٩ من عليّة^{١٠} الجامع المذكور في كلّ منهما للحكم المذكور فيه، فإنّا لانسلم [أنّ العلّة في امتناع فعلنا للجسم كونه الواحد منّا جسماً أو كونه قادراً بقدرة، و إن سلّمنا]^{١١} ذلك، لكن يجوز اشتراط [تأثير]^{١٢} هذه العلّة في الحكم بشرط مفقود في الفرع، أو وجود مانع فيه.

[المبحث^{١٣} الثاني: في أنّه تعالى ليس بجوهر]

قوله: المبحث الثاني في أنّه ليس بجوهر، لفظ الجوهر يقال على معانٍ:

أحدها: المتحرّج الذي لا يقبل القسمة» في جهة من الجهات و هو المسثى بالجزء الذي لا يتجزأ و بالجوهر الفرد «و هو منفى عن الله تعالى لما يأتي من استحالة التحرّج عليه، و لأنّ كلّ

١. الأصل: منفصله و استثنى.

٢. الأصل: و الأوّل.

٣. الف: الثانية.

٤. الف: الجامع.

٥. الأصل: لا بالمنع، بدل: لأنّا نمنع.

٦. ما بين الحاصرتين لم يرد في نسخة الأصل.

٧. زيادة من النسختين.

٨. الف: البحث.

٩. الف: البحث.

١٠. الف: البحث.

١١. الف: البحث.

١٢. الف: البحث.

متحيز لا يخلو عن الحوادث» - أعني الأكوان - «فيكون حادثاً».

«الثاني: الجوهر ذات الشيء وحقيقته»، كما يقال جوهر السواد - أي حقيقته وذاته - «والله تعالى ذات وحقيقة، لأنه تعالى يحقق^١ كل حقيقة^٢، لأن كل ماعده من الحقائق والذوات لولا إيجاد الباري^٣ تعالى إياه لكان نفياً محضاً وعدمياً صرفاً، فكيف ينفي^٤ عنه ما يثبت لكل حقيقة، فهو بهذا المعنى جوهر»^٥، لكن لا يطلق عليه هذا اللفظ، لعدم الإذن الشرعي في ذلك المعنى.

«الثالث: الجوهر الموجود لا في موضوع» والمراد بالموضوع هنا المحل المقوم لكل ما يحل فيه كالجسم للسواد والحركة «والله تعالى يكون جوهرأ بهذا المعنى عند القائلين بكون وجوده [زائداً على ماهيته، وهو مذهب أكثر المعتزلة والأشاعرة، وليس جوهرأ بهذا المعنى عند القائلين بكون وجوده] نفس حقيقته، وهم الفلاسفة وأبو الحسين البصري وأبو الحسن الأشعري، «فإن الموجود» في قولهم: الموجود لا في موضوع «لا يعنون به الموجود بالفعل وإلا لكان الشك في وجود زيد بالفعل شكاً^٦ في جوهريته»، لأن الجوهرية إذا كانت عبارة عن الوجود بالفعل لأ في موضوع، فإذا لم يحصل لزيد الوجود بالفعل لم تكن الجوهرية حاصله له، وحينئذ لا يجزم بكونه جوهرأ، إلا إذا جزمنا بكونه موجوداً بالفعل، فعلى تقدير عدم الجزم [٧١ ب] بوجوده بالفعل وحصول الشك فيه يتحقق عدم الجزم بجوهريته وحصول الشك فيها، لكن التالي محال، فإن زيداً جوهر^٧ بالضرورة، فظهر أنهم لا يريدون بالموجود الموجود بالفعل، بل يريدون به الشيء الذي له ماهية وراء^٨ الوجود بحيث لو وجدت في الأعيان - أي في الخارج -، لكانت لا في موضوع، «وهذا إنما يعقل» فيما يكون وجوده زائداً على ذاته.

١. الف: محقق.

٢. الف: حقيقة.

٣. الف: الله تعالى.

٤. الأصل: ينفي.

٥. زيادة من «ألف».

٦. الأصل: شك.

٧. الف: زيد جوهرأ، الأصل: زيداً جوهرأ.

٨. الف: فرا، بدل: وراء.

[المبحث الثالث: في أنه تعالى ليس بعرض]

قوله: «المبحث الثالث في أنه تعالى ليس بعرض، حدوث الجسم و الجوهر الذي لا يعقل قيام العرض إلا بهما^١ يستلزم حدوثه»، أي حدوث العرض ضرورة تأخر وجود الحال عن وجود محله، فإذا كان محله حادثاً - أي مسبوقاً بالعدم - كان الحال أولى بالحدوث و سبق العدم، «وواجب الوجود ليس بعادث، فلا يكون عرضاً».

و اعلم: أن المراد بالجوهر في قوله: «حدوث الجسم و الجوهر» إن كان هو الجزء الذي لا يتجزأ، خرج الخط و الجواهر المجردة^٢ مع تعقل قيام الأعراض بكل واحد منها، و إن أراد به الجنس الشامل لجميع أقسام الجوهر، لم يكن له حاجة إلى ضم الجسم إليه.

[المسألة الحادية عشر: في أنه تعالى ليس بمتحيز]

قال المصنف: «و ليس متحيزاً، لأنه إن كان منقسماً فقد أبطلناه و إلا كان الله تعالى أصغر شيء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق أكثر العقلاء عليه» - أي على كونه تعالى ليس متحيزاً - «إلا المجسمة، و استدلل المصنف عليه بأنه تعالى لو كان متحيزاً لكان إما منقسماً» - أي قابلاً للقسمة - «أو غير منقسم، و الأول» - و هو كونه منقسماً - «باطل، لما تقدّم من نفي الجسميّة عنه تعالى والثاني» - و هو كونه غير منقسم - «باطل» أيضاً «و إلا لزم أن يكون الله تعالى أصغر الموجودات تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

و في هذا نظراً، إذ لا يلزم من انتفاء الجسميّة انتفاء الانقسام حتّى يجعل^٣ ما تقدّم من نفي الجسميّة ملزوماً لنفي الانقسام، فإنه لا يلزم من كون كلّ جسم منقسماً كون كلّ منقسم جسماً، فإنّ الخطوط^٤ و السطوح^٥ [عند المصنف]^٦ منقسمة [و ليست أجساماً]^٧، اللهم إلا أن يريد

١. الأصل: بها.

٢. الأصل: المجرد.

٣. الأصل: يحصل، الف: يجعل.

٤. الأصل: الخط، الف: الخطوط.

٥. الأصل: السطح، الف: السطوح.

٦. من "الف".

٧. من النسختين.

الجسم على رأي الأشعري الذي عنده أنَّ الجسم هو المنقسم مطلقاً، سواء كان في بُعدٍ واحدٍ أو أبعادٍ.

قوله: «و أيضاً لو كان متحيّزاً لم ينفك عن الأكوان بالضرورة و هي» - أعني الأكوان - «حادثة»، لما تقدّم، «و ما لا ينفك عن الحوادث^١ حادثة» بالضرورة، «و واجب الوجود ليس بحادث»، فلا يكون متحيّزاً.

[المسألة الثانية عشر: في أنّه تعالى ليس حالاً في غيره]

قال المصنف: «ولا حالاً في شيءٍ و إلّا^٢ يقوم بالمحلّ و هو مستغنٍ مطلقاً و يلزم قدم المحلّ^٣ أيضاً».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» - أي انتفاء الحلول عن الله تعالى - «حكمٌ متفقٌ عليه عند أكثر العقلاء خلافاً لبعض النصاريّ القائلين بحلول الله تعالى في المسيح عليه السلام و لبعض الصوفية القائلين بحلول الله تعالى في العارفين الواصلين، و الدليل على نفي الحلول عنه تعالى: أنَّ المعقول منه» - أي من الحلول - «قيام موجود بوجودٍ على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته، و الحلول بهذا المعنى محال على الله تعالى»، لاستحالة أن يكون متقوماً بغيره تابعاً له، فإنّ عنى^٤ القائلون^٥ «بالحلول» - أي حلوله تعالى في المسيح أو في العارفين - هذا المعنى، فلا حاجة لنا إلى الاستدلال [٧٢ آ] على إبطاله، لكونه - أي لكون إبطاله - حجيندٌ بئياً جلياً مستغنياً^٦ عن إقامة البرهان، وإن عنوانه معنى آخر «فلا كلام فيه» - أي في إثباته أو نفيه - «إلّا بعد إفادة تصوّره» ضرورة تأخر^٧ الحكم على^٨ الشيء بالنفي أو الإثبات عن تصوّر ذلك الشيء تأخراً ذاتياً، «و قد استدلّ المصنّف رحمه الله عليه» - أي على امتناع حلوله تعالى في غيره

٢. الأصل: ولا، الف: و إلّا.

٤. الأصل: بعض، الف: لبعض.

٦. الأصل: ستغنا.

٨. الأصل: عن

١. الأصل: الحادث.

٣. الأصل: المحال، الف: المحلّ.

٥. الأصل: القائلين.

٧. الأصل: تأخير.

- «بأنه لو حلّ، فإمّا مع وجوب أن يحلّ، أو مع جوازه:

والأوّل باطل وإلّا لزم افتقاره تعالى إلى المحلّ، وتقوّمه^١ - على ما فسّر^٢ الحلول - به» وهو باطل بما تقدّم من كونه تعالى غنيّاً مطلقاً، «و للزم أيضاً قدم المحلّ» لكونه تعالى قديماً، فمحلّه الذي هو متبوعه ومقوّمه أولى بالقدم «وهو باطل لما تقدّم من حدوث العالم» الذي هو عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى ومحلّه من جملة ما سواه.

«والثاني» - وهو حلوله مع جواز أن يحلّ - «باطل، لأنّه^٣ ينافي الحلول»، لأنّ الحلول يقتضي امتناع قيام الحال بذاته وجوب تبعيّة للمحلّ وتقوّمه به، وذلك ينافي إمكان وجوب غير حال في محلّه.

واعلم: أنّ المصنّف إمّا استدلّ على نفي الحلول عنه تعالى بكون الحلول ملزوماً لتقوّمه تعالى بغيره ولقدم محلّه، وكلاهما تقدّم بيان استحالته، فيكون الحلول محالاً، والشارح دام ظلّه جعل الحلول ملزوماً لأحد قسمين^٤ هما وجوب الحلول وإمكانه على سبيل البدل، واستدلّ باستحالة كلّ منهما على استحالته.

قوله: «قال بعضهم» - يعني فخرالدين الرازي - «إنّ المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيّز^٥ تبعاً لحصول محلّه فيه»، وهذا غير جيّد، لأنّ حلول الصورة الجسميّة والنوعيّة في المراد^٦ وحلول^٧ الأعراض النفسانيّة كالعلوم والاعتقادات في النفوس لا يمكن بهذا المعنى الذي ذكره:

أمّا الأوّل فلأنّ الصور الجسميّة والنوعيّة ليست أعراضاً حاصلة في الحيّز تبعاً لحصول محلّها، أعني المادّة في ذلك الحيّز.

و أمّا الثاني فلأنّ تلك الأعراض قائمة بالنفوس المجردة عن الأحياز، ومع ذلك فهو معقول

١. الف: + به.

٢. ب: نفّس، الف: فسّره.

٣. الف: لا ينافي، بدل: لأنّه ينافي.

٤. النسختان: - و.

٥. الف: - في الحيّز.

٦. الأصل: المواد.

٧. ب: معلول.

مفهوم، وإن لم يكن معقولاً لما اشتغل^١ المتكلمون بنفيه بالدليل، بل كانوا ينفونه بعدم تعقله، ولم يتكلفوا إقامة الحجة على نفيه، هكذا قال المحقق، ثم قال: «و الحق أن حلول الشيء في الشيء لا يتصور إلا إذا كان الحال بحيث لا يمكن أن يتعين إلا بتوسط المحل»، ولا يمكن أن يتعين واجب الوجود بغيره، فإذا نحلوه في غيره بهذا الوجه محال، «و إذا ثبت أنه تعالى ليس بمتحيز ولا حالاً^٢ في المتحيز، ثبت أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان بالضرورة خلافاً للكرامية والمجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة فوق، والدلائل السمعية مأثولة^٣، لأن الدليل العقلي إذا عارضه دليل نقلي امتنع العمل بهما وإهمالهما والعمل بالنقلي وإهمال العقلي، لأن العقل أصل للنقل على ما عرفت، فلو قَدَمناه عليه لزم ترجيح الفرع على أصله والقدح في الأصل لأجل الفرع المستلزم للقدح في الفرع وكلاهما محال، فتعين العمل بالدليل العقلي وإهمال ظاهر النقلي وهو المطلوب.

[المسألة الثالثة عشر: في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى]

قال المصنف: «و لا تقوم الحوادث بذاته تعالى وإلا لكان حادثاً». قال الشارح دام ظله: «اتفق العقلاء عليه» - أي على امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى - «إلا الكرامية، والدليل عليه أنه تعالى يستحيل^٤ عليه التغير، لاستحالة انفعاله عن غيره». و تقرير هذا الدليل أن يقال: لو صح قيام شيء من الحوادث بذات الله تعالى لكان مقتضي لذلك الحادث إما أن يكون واجب الوجود أو غيره، والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله وأما الملازمة فظاهرة، فإن ذلك الحادث ممكن على ما تقدم من أن كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر بالضرورة وهو منحصر^٥ في الواجب تعالى وغيره، وأما بطلان الأول من قسمي التالي فلأنه يلزم [من] ثبوت الملازمة بينه وبين الواجب تعالى ضرورة لزوم المعلول لعلته، لكن هذا

٢. الأصل و ب: حال.

٤. الف: عارض.

٦. الأصل: مستحيل.

١. الأصل: اشتغل.

٣. الأصل: متأولة.

٥. الأصل: الفعل.

٧. الأصل: متحيز.

محال، لأنّه يقتضي إمّا كون الحادث قديماً أو كون الواجب تعالى حادثاً و هما محالان بالضرورة، و لأنّه يلزم أن يكون تعالى قابلاً و فاعلاً، و هو أيضاً محال، و أمّا بطلان الشانئ فظاهر، لاستحالة^١ تأثّر^٢ الله تعالى عن غيره و انفعاله عنه.

و فيه نظر، فإنّ لتأثّر^٣ أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المؤثّر ذات الواجب تعالى، قولكم يلزم حصول التلازم بين ذلك الحادث و بين ذات الواجب تعالى.

قلنا: لانسلم و إنّما يلزم ذلك إن لو كان تأثّر^٤ ذات الواجب في ذلك الحادث على سبيل الإيجاب الخالي عن الشرط الحادث، أمّا إذا كان فاعلاً له على سبيل الاختيار أو على سبيل الإيجاب المنوط بالشرط الحادث فلا.

فإن قلت: يلزم على الأوّل - أعني تأثّره تعالى في ذلك الحادث على سبيل الاختيار - وجوده قبل وجوده، و ذلك لأنّه لا بدّ و أن يكون ذلك الحادث من صفات الكمال، فيكون الداعي إلى إيجاده متحقّقاً قبل زمان فرض وجوده فيه، و القدرة أزليّة أبدية، و عند وجود الداعي و القدرة يجب الفعل، فيكون الحادث موجوداً قبل زمان وجوده و هو المدعى، و أيضاً يلزم كونه تعالى ناقصاً في الأزل لخلوّه^٥ عن ذلك الحادث الذي هو صفة الكمال.

و من الثاني التسلسل، لأنّ ذلك الشرط لا بدّ و أن يكون من فعله تعالى، فإن لم يتوقّف إيجاده تعالى إمّا على شرط لزم تحقّق التلازم لوجوب حصول المعلول عند حصول العلّة و شرطها.

و إن توقّف إيجاده لذلك الشرط على شرط آخر نقلنا الكلام إليه و يتسلسل.

قلت: أمّا الجواب عن الأوّل فلا نسلم أنّه يلزم ما ذكرتم و إنّما يلزم ذلك إن لو لم تعلق إرادة الله تعالى بإيجاده في الوقت المعين لذاتها أو لأمر^٦ لاتصل عقول البشر إلى علمه بكنهه،

١. الأصل: استحالة.

٢. الأصل: تأثّر.

٣. الف: تأثّر.

٤. الف: موجود.

٥. الف: بخلوّه.

٦. الأصل: أولاً.

بل يعلم أنه مخصّص للإيجاد بوقت الوجود كما في أفعاله تعالى وإيجاده للذوات الممكنة والصفات القائمة بغيره، ولا يلزم كونه تعالى ناقصاً في الأزل، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الحادث صفة كمال للذات في الأزل وهو ممنوع، لجواز كونه صفة كمال عند وجوده كالخبر والأمر والنهي، فإنه صفة كمال عند [٧٣ آ] وجود المخبر والمأمور والمنهي و صفة نقص عند عدمه. وأما عن الثاني فلا نسلم أن الشرط يجب أن يكون من فعله تعالى، ولم لا يجوز أن يكون من فعل الغير، كما في بعض أفعاله تعالى، فإن عقاب^٢ العصاة مشروط بعصيانهم، وتكليفنا بالحج والزكاة مشروط بحصول شرط قد يكون من فعلنا، فلم لا يجوز مثله في الصفات و كما في الصفات الإضافية.

قوله: «وقد استدلل المصنّف عليه بالدليل المشهور عند المتكلّمين و هو أنّه لو صحّ قيام الحوادث بذاته تعالى لم ينفك عنها و التالي باطل و إلّا لكان حادثاً، فالمقدّم مثله، بيان الشرطيّة و جهان:»

«أحدهما: أنّه لو صحّ قيام الحوادث به لم يخل عنها و عن أضدادها»، و ذلك بناء على قاعدتهم المشهورة من أن كلّ ذات صحّ عليها الإتيان بأمر من الأمور، فإنه يجب أن تكون موصوفة بذلك الأمر أو بضده، و أضدادها حادثه أيضاً، أمّا أولاً فلما تقدّم من بيان حدوث كلّ ما سوى الله تعالى، و أمّا ثانياً فلأنّها لو كانت قديمة لم يصحّ عليها عدم على ما تقدّم من استحالة عدم القديم، و إذا لم يصحّ عليها عدم لم يصحّ وجود شيء من هذه الحوادث المدّعى اتّصافه تعالى بها، و إلّا لزم اجتماع الأضداد، و هو محال.

«الثاني: أن صحّة الاتّصاف بالحوادث من لوازم الماهيّة» و إلّا لكانت عارضة تلحق الماهيّة بتوسط آخر، فإن كان ذلك الآخر لازماً للماهيّة والصحّة لازمة لذلك [الآخر] كانت الصحّة لازمة للماهيّة، لأنّ لازم اللازم لازم و إن كان ذلك الآخر عارضاً للماهيّة افتقر في عروضه لها إلى آخر، فإن كان لازماً للماهيّة و كان الأوّل لازماً له كان لازماً^٣ و إن كان عارضاً تسلسل.

٢. الف: عقابه.

١. الف: الذات.

٣. الأصل: لازمان.

وكذا إن كانت الصِّعَة عارضة لذلك اللازم، فَإِنَّهُ يُلْزَمُ إِنَّمَا أَنْ تَكُونَ لازمةً أو^١ يتسلسل الوسائط إلى غير النهاية وإنه محالٌ.

«و صِعَة الاتِّصاف موقوفة على إمكان الصِّفَة»، فَإِنَّ صِعَة اتِّصاف أمرٍ بآخر تتوقَّف على كون ذلك الآخر ممكناً في نفسه^٢، فَإِنَّ كونه وصفاً ثابتاً لغيره فرعٌ على كونه ثابتاً في نفسه، والحادث لا إمكان له أزلاً، إذ لو كان ممكناً في الأزل لم يلزم من فرض وقوعه محال، لكن فرض وقوع الحادث في الأزل ملزوم لكون الحادث أزلياً، فَإِنَّهُ محال، فإِذَنْ صِعَة الحادث حادثة «و الصِّعَة اللازمة للماهية» موقوفة عليها، فتكون حادثة^٣ أيضاً، فالماهية الملزومة للتك الصِّعَة لاتنفك عن الحوادث و هو المدعى.

قال الشارح دام ظلُّه: «و هذا الدليل عندي لا يخلو من نظري، و ذلك لأنَّ صِعَة الاتِّصاف نوع من الإمكان، وقد سلف بيان أَنَّهُ عديمي»، و حينئِذٍ لا يصحَّ تقسيمه إلى كونه لازماً للماهية أو عارضاً لها.

و قوله: «صِعَة الاتِّصاف تتوقَّف على إمكان الصِّعَة^٤ إن عني بإمكان الصِّعَة^٥ الإمكان الراجع إلى الماهية» و هو كونها غير متمتعة، «فهو صحيح، لكنَّه لا ينفعه، لأنَّ الصِّعَة^٦ و إن^٧ كانت حادثة فإمكانها^٨ الراجع إلى [٧٣ ب] الماهيات أزلي، إذ لو لم تكن ممكنة في الأزل لكانت متمتعة لذاتها، فلم توجد، هذا خلف».

«و إن عني به الإمكان الاستعدادي فهو ممنوع، فَإِنَّ صِعَة وجود المقدور من القادر لاتتوقَّف على وجود المقدور و لاصِّعَة وجوده مطلقاً» - أي بالنظر إلى ذاته و فاعله و قابله و شرائطه - «بل» تتوقف «على الصِّعَة الذاتية»، أي كون المقدور ممكناً بحسب ذاته و إن كان متمتعا بفوات شرط أو وجود مانع، فَإِنَّ ذَلِكَ لا يضرُّ في صِعَة الصدور منه.

١. الأصل: و.

٢. الف: - في نفسه.

٣. الف: فيكون حادث.

٤. الف: الصِّفَة.

٥. الف: الصِّفَة.

٦. الف: الصِّفَة.

٧. الف: و، ا، بدل: و إن.

٨. الأصل: و إمكانها.

وقد اعترض قوم من العلماء على هذا الدليل من حيث المعارضة، وهو إقامة دليل يدل على نقيض مدلوله.

و تقريره: أنه^١ تعالى لم يكن في الأزل فاعلاً وإلا لزم قدم العالم و لا عالمًا بأن العالم موجود و ذلك ظاهر، لأن العلم لابد فيه من المطابقة و لا رائيًا^٢ لعدم المراتبات كلها في الأزل و لا سامعاً لعدم المسموعات أيضاً و لا متحيزاً لعدم المحيز^٣ و لا ملزوماً بالتكاليف لاستحالة تكليف المعدم، ثم تجددت هذه الصفات له بعد عدمها، فتكون حادثة و صفاته تعالى قائمة به، إذ لا يعقل قيام الصفة بغير موصوفها، و قد ثبت قيام الحوادث بذات الله تعالى، و هو المدعى.

«و هو» - أي هذا الدليل - «ضعيف»، فإن المتجدد ليس من الموجودات المتحققة^٤ بل من الأمور الإضافية التي لا وجود لها في الخارج.

[المسألة الرابعة عشر: في استحالة رؤيته تعالى]

قال: المصنف: «ولا تصح رؤيته لاستحالة الجهة عليه، ووجوب رؤيته الآن لصحة أبصارنا وارتفاع الموانع و الاعتذار^٥ بالعلم لا يغني، لأن مخالفة الدليل شاهداً جائزاً^٦، فعلى الخصم بيان مثله، و آية النظر محذوفة المضاف و معارضة بقوله^٧ [تعالى]:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾

عند التمدح و عليه يخرج قولهم بموجب الآية بناءً على العموم و حملهم لها على بعض الأحوال، فتدبره.»

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق العقلاء على امتناع رؤيته تعالى إلا الأشاعرة و المجسّمة، إلا أن المجسّمة إنما قالوا برؤيته، لكونه تعالى جسماً عندهم تعالى الله عن ذلك» علواً كبيراً، «و سلموا

٢. الأصل: و لا مرئياً.

٤. النسختان: المحققة.

٦. الأصل: شاهداً جائزاً، الف: شاهداً جائزاً.

٨. من «الف».

١. الف: أن الله تعالى.

٣. الف: و لا مخبراً لعدم المخبر.

٥. الأصل: الأعذار.

٧. سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

أنَّ المجرّد يمتنع رؤيته، فالمذهب الَّذي صار إليه الأشاعرة مخالف لكلّ مذاهب العقلاء»، لأنَّهم يذهبون إلى صحّة رؤيته تعالى مع كونه مجرّداً، وهذا لم يقل به أحدٌ سواهم، بل أطبق العقلاء كافّة على امتناعه، «والتجأ أكثر العقلاء في ذلك» - أي في امتناع رؤيته تعالى - «إلى الضرورة، فإنّ الرؤية إنّما تصحّ لمن كان مقابلاً أو في حكم المقابل كالعرض في موضوعه و الصورة في المرآة و المقابلة أو حكمها تكون» - أي تثبت - «في حقّ الأجسام ذوات الجهة» و ينبغي أن يقال: و أجزاءها كالخطوط أو السطوح و الأجزاء الّتي لا تتجزّأ، أو الأعراض^١ الجسمانيّة كالألوان و الأضواء، «و الله تعالى يمتنع [أن] يكون في جهة على ما تقدّم، فيمتنع أن يكون مرئياً، «و أيضاً لو كان مرئياً^٢ لرأيناه الآن، و التالي^٣ باطل» بالضرورة «فالمقدّم مثله».

«بيان الملازمة: أنّ شرائط الإدراك [٧٤ آ] و هي سلامة الحاشّة و كثافة المبصر و عدم إفراطه في الصغر و المحاذاة» - أي المقابلة - «أو حكمها» - كما في الصورة في المرآة - «و توسط الشّفاف» - و هذا الشرط إنّما يحتاج إليه في الإدراك - «إذا قلنا أنّ العالم ملاء «و وقوع الضوء على المبصر و عدم إفراطه^٤ و عدم القرب المفرط و البعد المفرط و أن يعتمد الإبصار ذو الآلة» - أعني الرائي - «يستحيل اشتراطها في حقّ الله تعالى إلّا الأوّل» - أعني سلامة الحاشّة -، لأنّ ماعدها من الشرائط المذكورة إنّما يعقل اعتباره في ذوات الجهة، فبقى^٥ شرائط الإدراك منحصرة في سلامة الحاشّة، «و لا شكّ [في] أنّ حواسنا سليمة، فلو كان الله تعالى تصحّ رؤيته لرأيناه الآن، لاجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع، و عند اجتماع شرائط الإدراك و ارتفاع الموانع منه «يجب الإدراك و إلّا لجاز أن يكون بين أيدينا جبال شاهقة و أنهار جارئة و نحن لا نراها».

و في هذا الدليل نظرٌ، فإنّ لمانع أن يمنع من انحصار شرائط إدراك^٦ جميع المرئيات فيما

١. الأصل: من الاعراض و الجسمانيّة.

٢. من ألف.

٣. الأصل: مرئياً.

٤. الأصل: الثاني.

٥. الف: - و عدم إفراطه.

٦. الأصل: فبقى، الف: فبقى.

٧. الأصل: الإدراك، الف: - إدراك.

ذكرتم، وإن كانت شرائط إدراك الأجسام والجسمانيات منحصرة فيها، لجواز كون إدراك واجب الوجود تعالى موقوفاً على شرائط مغايرة لهذه و ظاهر تغاير الشرائط بحسب تغاير المراتبات، ألا ترى أنَّ شرائط إدراك الجسم كونه ملوئاً وكون الضوء واقعاً عليه، وليس مجموع ذلك شرطاً في إدراك اللّون والضوء، وإدراك اللون مشروط بالضوء من غير عكس، ولأنَّ جبرائيل عليه السلام كان ينزل إلى النبي صلى الله عليه وآله و يراه مشاهدة اتفاقاً مع عدم رؤية أصحابه الحاضرين له في الأغلب مع حصول ما ذكرتموه من الشرائط، فلو لا توقّف رؤيته على أمر آخر موجود في حق النبي صلى الله عليه وآله مفقود في حق غيره لما كان كذلك.

سَلَّمْنَا انحصار رؤية كلِّ مرئيٍّ فيما ذكرتموه، لكن لم قلتم: إنَّ الموانع مرتفعة ولم لا يجوز أن يكون هناك أمور مانعة من إدراكه تعالى [وأنتم لاتعلموها] فضلاً من علمكم بانتفائها. سَلَّمْنَا اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، لكن لم قلتم: إنَّه يجب الإدراك، فإنَّ الممكن لا يكفي في تحقّقه تحقّق شرائط وجوده وارتفاع الموانع [منه]^١، بل يفتر مع ذلك إلى العلّة الفاعليّة الموجودة^٢، فلم لا يجوز أن يقال: إنَّ المبدأ الفاعل للرؤية مفقود الآن. والحقّ ادّعاء الضرورة في هذا المطلوب.

قوله: «واعترضوا على هذا» الدليل المذكور أيضاً «بأنَّ حاصله يرجع إلى الاستدلال بالشاهد^٣ على الغائب، لأنكم استدللتم على وجوب رؤيته تعالى عند اجتماع الشرائط بوجوب رؤية المراتبات في الشاهد عند اجتماع الشرائط^٤ و دليل الشاهد لا يعتدّ به، إذ لو صحَّ لزوم كونه تعالى جسماً، لأنَّه تعالى يصحّ أن يكون عالماً و معلوماً لما تقدّم، و لا نرى في الشاهد عالماً ولا معلوماً إلّا جسماً، فيكون تعالى جسماً و جوابكم هو جوابنا. أجاب الشيخ - يعني المصنّف - : «بأنَّ مخالفة الدليل شاهد^٥» - أي الاستفادة من الشاهد -

١. الأصل: ارتفاع المانع، الف: و ارتفاع المانع منه.

٢. الأصل: فالشاهد.

٣. النسختان: الموجودة.

٤. العبارة من قوله: بوجوب رؤيته [إلى قوله: "اجتماع الشرائط" محذوفة في ألف.

٥. الأصل: شاهد.

يجوز، إذا عارضه دليل عقليّ يقينيّ المقدمات و هو موجود، فإنّ الدليل شاهدٌ و إن اقتضى [٧٤] جسميته تعالى، إلّا أنّا خالفناه لدليل عقليّ يقينيّ المقدمات و هو المذكور في امتناع كونه تعالى جسماً، «فعلى الخصم بيان مثله في صورة النزاع»، أي يجب عليه أن يبين دليلاً عقلياً دالاً على صحّة رؤيته تعالى حتّى نعدل عمّا دلّ عليه دليل الشاهد «على أنّ الذي ذهبنا إليه ليس فيه إلحاق الغائب بالشاهد»، بل إنّما ذكر التمثيل بالجبال و الأنهار على سبيل المثال^١ و التنبيه على حقيقة^٢ المقدّمة القابلة بأنّ حصول الإدراك عند وجود شرائطه واجب.

«و أيضاً قال الله تعالى لموسى عليه السلام:

﴿لَنْ تَرَانِي﴾

«و لن» موضوعه «لنفي الأبد بالنقل عن أهل اللغة، و إذا لم يره موسى عليه السلام لم يره أحد بالإجماع» على هذه الملازمة، أي لزوم عدم رؤية غير موسى عليه السلام لعدم رؤيته. قوله: «احتجّت الأشاعرة بوجوه»:

[الوجه الأوّل من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى]

«الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يُؤْمِنُ بِهَا نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾

و النظر» إمّا أن يكون عبارة عن نفس «الرؤية، أو» عن «تقلب^٥ الحدقة [نحو المطلوب]^٦ التماساً لرؤيته و الثاني غير مراد لاستحالة الجهة عليه تعالى، فيحمل على المجاز و هو الرؤية، لأنّه من^٧ باب إطلاق اسم السبب على المسبّب» و هو أحسن وجوه المجاز، «و أيضاً فالنظر إذا اقترن بحرف "إلى" أفاد الرؤية في الاستعمال.

و الجواب من وجوه:

١. الف: المثل.

٢. الأصل: حقيقة.

٣. سورة الاعراف، الآية ١٤٣.

٤. سورة القيامة، الآية ٢٣ - ٢٤.

٥. الأصل و الف: تغليب.

٦. من "أنوار الملوك"

٧. الأصل: في.

الأوّل: يجوز أن يكون المضاف محذوفاً»، وقد أقيم المضاف إليه مقامه، «فيصير التقدير: إلى نعم^١ ربّها [أو ثواب ربّها]^٢ ناظرة»، أي وجوه^٣ «مبصرة، جمعاً بين الأدلّة، وحذف المضاف» وإقامة المضاف إليه مقامه سائغ في اللغة» وواقع في القرآن العزيز وكلام العرب نظماً ونثراً.

«الثاني: يجوز أن تكون "ناظرة" بمعنى "منتظرة"، فيصير التقدير: إلى ثواب ربّها منتظرة».

«الثالث: لانسلم أن النظر المقرون بحرف "إلى" يفيد الرؤية» والذي يدلّ على خلاف [هذا]^٤ صحّة قولهم: «نظرتُ إلى الهلال فلم أره وأنشد الربيعي:

«وإذا نظرت إليك من ملك و البحر دونك زدتنى نعماً»

«و ليس النظر هنا بمعنى الإبصار، لاستحالة إبطاره و البحر^٥ دونهما».

«و قال حسان بن ثابت:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالفلاح

و ليس «النظر هنا «بمعنى الإبصار» اتفاقاً مع أنّه مقترن «بحرف "إلى"».

«الرابع: قال السيّد المرتضى رحمه الله: يجوز أن يكون المراد «بإلى» أحد الآلاء و هي النعمة»، فتكون «إلى» ههنا اسماً، لأحرفاً^٦.

«فالخامس: أن هذه الآية معارضة بقوله تعالى^٧:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾

ونفى الله تعالى إدراك الإبصار له على وجه المدح، لأنّ المدح موجود^٨ قبله و بعده وإدخال ما ليس بمدح بين مدحين قبيحٌ وإذا تمدّح بنفي إدراك الإبصار له وجب أن يكون إدراك الإبصار له تعالى نقصاً^٩، لأنّ التمدّح بنفي شيءٍ إنّما يصح إذا كان ثبوت ذلك الشيء نقصاً، وإذا كان كذلك استحالة رؤيته وإلّا لجاز عليه النقص، وإنّه محال وفاقاً.

١. الف: نعمة.

٢. من النسختين.

٣. النسختان: وجوه.

٤. الأصل: التجرد و نها، الف: التجرد فيهما، أنوار الملكوت: البحر دونها.

٥. الأصل: لآخر، بدل: لأحرفاً.

٦. الأصل: نقصاً.

٧. سورة الانعام، الآية ١٠٣.

٨. الأصل: الكلى.

٩. الأصل: نقص.

«و على هذا^١ يخرج تأويلاتهم هذه الآية مثل قولهم: إننا نقول بموجيها في الدنيا» - أي لاتدركه الأبصار في الدنيا و لايلزم من ذلك أن لاتدركه في الآخرة - «أو أن جميع الأبصار لاتدركه، و لايلزم من ذلك» - أي من نفي إدراك جميع الأبصار له - «نفي إدراك أبصار [٧٥ آ] المؤمنين، فإنه لايلزم من سلب الكل^٢ السلب الكلّي، لأنّا يبيّن أنّ هذا النفي» - يعنى نفي إدراك الإبصار له - «تمدّح، فإنّباته نقص^٣ مطلقاً، «فلا يجوز إثباته في الدنيا و لا في الآخرة لا^٤ للمؤمن^٥ ولا للكافر^٦».

و فيه نظر، فإنّ التمدّح على تقدير تسليمه إنّما هو ينفي إدراك جميع الأبصار له، و ذلك يقتضى كون إدراك جميع الأبصار له نقصاً، و لايلزم من ذلك كون إدراك بعض الأبصار نقصاً.

[الوجه الثاني من احتجاج الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى]

«الوجه الثّاني» من الوجوه التي احتج بها الأشاعرة على صحّة رؤيته تعالى: «أنّ موسى عليه السلام سأل الرّؤية»، قال^٨ الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ﴾

فلا يخلو^٩ [من]^{١٠} إمّا^{١١} أن يقال: إنّ موسى عليه السلام كان معتقداً لجواز رؤيته تعالى، أو معتقداً لاستحالة^{١٢} الرّؤية عليه تعالى، أو لايعتقد شيئاً منهما^{١٣}، فإن كان الأوّل لزم المطلوب، لاستحالة وقوع الغلط^{١٤} في اعتقاد الانبياء خصوصاً في ما يتعلّق بصفات البارئ تعالى و ما يصحّ عليه [و ما يمتنع]^{١٥} و إن كان الثاني استحالة وقوع السؤال منه، لأنّ طلب الممتنع مع العلم بكونه ممتنعاً محال، و إن كان الثّالث لزم جهله^{١٦} عليه السلام بما يصحّ عليه تعالى و ما لا يصحّ

٢. الأصل: الكلّي.

١. الف: - هذا.

٤. ب: - في.

٣. الأصل: نقصاً.

٦. الف: للمؤمنين، ب: لمؤمن.

٥. الأصل: + و.

٨. سورة الأعراف، الآية ١٤٠.

٧. ب: لكافر.

١٠. من الف.

٩. الف: لا، بدل: لا يخلو.

١٢. الف: الاستحالة.

١١. الف: - إمّا، ب: إمّا.

١٤. الأصل: اللفظ.

١٣. الف: منها.

١٦. النسختان: حملة.

١٥. من النسختين.

و أنه محال.

«والجواب: أن موسى عليه السلام إنما سأل عن لسان قومه بدليل قوله^١ تعالى:»

﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الشُّفَهَاءُ مِنَّا﴾

«وقوله^٢ تعالى:»

﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾

[الوجه الثالث من احتجاج الأشاعرة على صحة رؤيته تعالى]

«الثالث» من أدلتهم أيضاً «أنه تعالى علّق رؤيته على استقرار الجبل» واستقرار الجبل أمر ممكن والمعلّق على الممكن ممكن، «فتكون رؤيته ممكنة» وهو المطلوب، و بيان ذلك قوله^٣ تعالى:

﴿وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾

«والجواب:» لانسلم أنه علّق الرؤية على أمر ممكن، «فإنه إنما علّقها^٤ على استقرار الجبل حال كونه متحركاً»، واستقراره في ذلك^٥ الحال محال، فتكون الرؤية معلقة على المحال، فتكون محالة.

«والعجب أن الأشاعرة استدّلوا بإخبار الله تعالى عن أبي لهب بأنه لا يؤمن على امتناع إيمانه، و ههنا قد أخبر الله تعالى^٦ موسى عليه السلام قبل رؤيته «بأنه لا يراه، ثم ادّعوا إمكان رؤيته».

[الوجه الرابع من احتجاج الأشاعرة على صحة رؤيته تعالى]

«الرابع» من أدلتهم أيضاً «: أن الجوهر والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية، والحكم المشترك يستدعي علّة مشتركة»، و ليس بينهما أمر مشترك سوى «الحدوث أو الوجود،

٢. سورة البقرة، الآية ٥٥.

٤. الأصل: علّقه.

٥. النسختان: تلك و هو صحيح أيضاً، لأنّ الحال يجوز تذكيره وتأنّيه.

٦. الأصل: + عن.

١. سورة الأعراف، الآية ١٥٥.

٣. سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

والحدوث لا يصلح للعلية لتركيبه من قيد عديمي^١ - و هو كونه مسبوقاً بالعدم - «فلم يبق إلا الوجود، و هو ثابت في حق الله تعالى، فثبت الحكم، و هذه حجة عول عليها جمهور الأشاعرة، و هي في غاية الضعف، لأن وجود الله تعالى عين ذاته، فيكون مخالفاً لوجودنا، فلا يلزم حينئذ الاشتراك في الحكم» لعدم الاشتراك في العلة.

«و أيضاً صحة الرؤية عدمية»، لأنها نوع من الإمكان، و قد سلف بيان كونه عديمياً، «فلا يفتقر إلى علة».

«سلمنا»، لكن لا يجب الاشتراك في العلل عند الاشتراك في الأحكام، لأن المختلفات تجوز أن تتفق أحكامها.

سلمنا، لكن لانسلم اشتراك الجوهر و العرض في [الحكم]^١ الذي هو صحة الرؤية، «لأن صحة رؤية الجوهر مخالفة لصحة رؤية العرض».

«سلمنا، لكن لانسلم الحصر»، أعني حصر المشتركات بينهما في الحدوث [٧٥ ب] والوجود،^٢ كيف و الإمكان مشترك بينهما و هو مغاير للحدوث و الوجود، و الوجود المقيّد بالإمكان أيضاً مشترك.

سلمنا، لكن لم قلت: إن الحدوث عديمي، فإنه عبارة عن الوجود^٣ المسبوق بالغير، و حينئذ لا يكون العدم جزءاً من مفهومه.

«سلمنا، لكن يجوز أن يكون الإمكان علة».

فإن قلت: «إنه عديمي» و العدمي لا يصلح للتعليل.

قلت: و صحة الرؤية أيضاً عدمية، و تعليل العدمي بالعدمي جائز.

«سلمنا، لكن يجوز تخلف الحكم لمانع^٤ أو فقدان شرط.

سلمنا، لكن» هذا الدليل باطل، إذ لو صح كان الله تعالى مشاركاً لنا في «المخلوقية

١. من النسختين.

٢. الأصل: + و.

٣. النسختان: - الموجود.

٤. الف: المانع.

و الملموسية و غيرهما^١ من الصفات الممتنعة عليه تعالى المشتركة بين الجوهر و العرض لغير^٢ ما ذكرتموه، و إنه محال اتفاقاً، «و بالجملة فهذا الدليل» وإو^٣ «جداً».

[المسألة الخامسة عشر: في أنه تعالى قادر على كل مقدور]

قال المصنف: «و هو سبحانه تعالى قادر على كل ما يصح أن يكون مقدوراً، لأن نسبة الذات إلى كل ممكن متساوية و على أعمال عباده. لأنه إن أنصف بها قبل خلقه لم تزل، و إن لم يكن متصفاً بها، فقد فقدت^٤ العلة، فكيف لا يفقد و نحن الضعفاء، و موجود الخير خير و موجود الشرّ شرّير إن عونا به نفس المسألة، فهو إلزامنا بمذهبننا و إلا فلا معنى له، و عدم الفعل إنما جاء لعدم الداعي، فكيف يتسمّح بعدم مقتضي و قادر على خلاف المعلوم للإمكان الذاتي و استحالة أن يبطل^٥ المتأخّر متقدماً و على أمثال أعمال العباد، فإن صفاتها أحوال عارضة لا تدخل في حقائقها».

قال الشارح دام ظله: «لما فرغ من بيان صفاته تعالى شرع في أحكامها و ابتدأ بكونه قادراً على كل مقدور، و في هذه المسألة مباحث:»

[المبحث الأول: في أنه تعالى قادر على كل مقدور]

«الأول: في أنه تعالى قادر على كل مقدور، و هو اختيار أكثر علمائنا و مذهب الأشاعرة، وقد نازع في ذلك جماعة سيأتي البحث معهم».

«و الدليل على أنه تعالى قادر على كل مقدور أن ما لأجله صح أن يكون تعالى قادراً^٦ على شيء ما هو الإمكان» - أي إمكان ذلك الشيء -، «إذ الوجوب و الامتناع يحيلان المقدورية»،

٢. الأصل: لعين.

٤. الأصل: لا.

٦. الف: + المتقدم.

١. الأصل: و غيرها.

٣. الف: وارد.

٥. الف: فقد من، بدل: فقدت.

٧. الف: قادر.

أي يقتضيان استحالة كون الموصوف بهما مقدوراً.

«و الإمكان» الذي هو علّة المقدورية حاصل «في كلّ الممكنات، و المقدورية ثابتة في كلّ الممكنات لتساوى النسبة إليها».

و فيه نظر، فإنّا لانسلم أنّ إمكان الشيء علّة لكونه مقدوراً، بل الحقّ أن يقال: إنّ علّة لكونه محتاجاً إلى مؤثّر في الجملة سواء كان ذلك المؤثّر موجباً أو قادراً.

سلمنا أنّه يقتضي كون الموصوف به مقدوراً، لكن لا يلزم من ذلك اقتضاؤه لكونه مقدوراً لذات مخصوصة هي ذات الواجب تعالى أو غيره و هذا ظاهر، فإنّ تعيين العلّة ليس من جانب المعلول.

قوله^١: «[أيضاً]^٢ فإنّما قدر الله تعالى على البعض» - أي بعض الممكنات - «لذاته، لا لشيء آخر» على ما تقدّم من كونه تعالى قادراً لذاته، «و ذاته متساوية النسبة إلى كلّ المقدورات، فالكُلّ مقدور لله تعالى» و إلّا لزم الترجيح من غير مرجّح و إنّ محالاً.

المبحث^٣ الثاني: في أنّه تعالى قادر على عين أفعال العباد

«و هو مذهب المصنّف رحمه الله و جماعة من أصحابنا و الأشاعرة، و ذهب أبو علي و أبوهاشم و أتباعهما إلى أنّه [٧٦ آ] تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد و إن قدر على مثله، واختاره السيّد المرتضى و الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمهما الله تعالى».

«و الدليل على ما ذهب إليه المصنّف ما تقدّم من كونه تعالى قادراً على كلّ مقدور، فإنّ ذلك يدلّ على قدرته على عين أفعال العباد، لكونها مقدورة.

«و احتجّ المانعون^٤ بوجهين:

«الأوّل: أنّه يلزم منه» - أي من كونه تعالى قادراً على عين أفعال العباد - «وقوع مقدور من قادرين، و اللازم باطل، و إلّا لزم استغناؤه» - أي استغناء ذلك المقدور - «بكلّ واحد منهما»

٢. من النسختين.

١. الف: - قوله.

٤. الف: المانعين.

٣. الف: البحث.

[ـأي عن القادرين -] ^١ «عن كل واحدٍ منهما، هذا خلف».

«الثاني: أنَّ حقيقة القادر هو الذي يوجد منه الفعل عند الداعي وينتهي ^٢ عند الصارف، فلو اجتمعت قدرة الله تعالى و قدرة العبد على الفعل الواحد وإرادة ^٣ الله و كراهة ^٤ العبد و بالعكس» - أي كراهة الله تعالى وإرادة العبد ^٥ - «لزم وقوعه» - أي وقوع ذلك الفعل باعتبار وجود الداعي إلى إيجاده من القادر عليه وعدم وقوعه باعتبار وجود الصارف عن إيجاده للقادر عليه - «وإنه محال».

«و الجواب عن الأول: أنه لا يلزم من اجتماع القدرتين» على الفعل الواحد «اجتماع التأثيرين، فإنه ^٦ لا يجب التأثير بالقدرة وحدها»، بل لابد من انضمام ^٧ الداعي إليها، و المحال المذكور - و هو استغناء ذلك الفعل بكل واحد منهما عن كل واحد منهما - إنما يلزم من اجتماع التأثيرين.

و لقايل أن يقول: لو اجتمعت قدرتاها على شيء واحد أمكن أن يقترن بها داعيها معاً في الزمان الواحد، وإما أن يقع بهما، أو بأحدهما، أو لا يقع، و الأول محال لاستلزامه الاستغناء بكل واحدٍ منهما عن كل واحد منهما و هو محال.

و الثاني محال أيضاً لاستلزامه كون من لم يقع مراده غير قادر و قد فرض قادراً، هذا خلف. و إن لم يقع بواحد منهما لزم خروج كل واحد منهما عن كونه قادراً و هو أيضاً محال و هذا كما قالوا في دليل التمانع.

قوله: «و المصنّف جعل الجواب عن ذلك» - أي عن الدليل الأول المذكور - «استدلالاً على مطلوبه، فقال: إن المانعين ^٨» - أي من قدرة الله تعالى على عين مقدور العبد - إنما منعوا من ذلك حذراً من وقوع مقدور من ^٩ قادرين، فلا يخلو إما أن يكون الله تعالى قبل خلق العبد متصفاً

٢. الأصل: يمتنع.

١. من ألف.

٤. الف: كرهه.

٣. الف: أراد.

٦. الأصل: فلائه.

٥. الف: كرهه الله تعالى و أراد العبد.

٨. الأصل: المانعون.

٧. الأصل: انضمام.

٩. أنوار الملكوت: بين، ألف: ين.

بالتقاريرة على تلك الحركة» و فرض حركة مقدورة للعبد عند وجوده و أشار إليها^١ «أولاً يكون» قادراً عليها، «فإن كان الأول، فعند خلق العبد إما أن لا يكون العبد قادراً عليها و قد فرضناه قادراً عليها، هذا خلف، أو يكون كلاهما» - أي الله تعالى والعبد - «قادرين عليها و هو المطلوب».

«أو تنتفي تقاريرة الله تعالى لوجود قاريرة العبد و هو محال، لعدم الأولوية، بل انتفاء قاريرة العبد لوجود قاريرة الله تعالى أولى».

«و الثاني» - و هو كونه تعالى قبل خلق العبد غير قادر على تلك الحركة المفروضة - «باطل، لأن المانع من الاتصاف» - أي من اتصافه تعالى بالقدرة عليها - إنما هو «حصول المقدور من^٢ قادرين، و هذه العلة منتفية قبل خلق العبد، فيلزم انتفاء الحكم، أعني عدم اتصاف الله تعالى بالقدرة على تلك^٣ الحركة، فيثبت اتصافه بالقدرة عليها «و هو المطلوب».

و لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون^٤ خلق الله تعالى قدرة العبد على تلك الحركة مستلزماً لزوال تعلّق قدرته تعالى بها [٧٦ ب] كصدور الفعل عن العبد، فإنّ الفعل إذا صدر من العبد لم تبق قدرة الله تعالى متعلّقة بها لاستحالة تحصيل الحاصل.

قوله^٥: «و عن الثاني» - يعني الدليل الثاني من دليلي^٦ المانعين من كونه تعالى قادراً^٧ على عين مقدور العبد - «أنّ عدم» - أي عدم الفعل المقدور - «إنما يتحقّق عند تحقّق الصارف، إذا لم يوجد قادر آخر يدعوه الداعي إلى فعله»، و هذا يقتضي أن لا يكون الصارف علّة تامّة في عدم المقدور، بل بشرط عدم مؤثّر آخر، و هو خلاف مذهبهم.

و الصواب أن يقال: إن وجود الصارف علّة في عدم وقوع الفعل من ذي الصارف لا مطلقاً، و حينئذٍ لا ينافي وقوعه من آخر.

٢. الف و ب: بين.

٤. الف: يكون.

٦. الأصل: دليل.

١. الف: اليهما.

٣. الف: + أعني.

٥. الف: قوله.

٧. الف: قادر.

المبحث الثالث: في أنه تعالى قادر على القبيح

«ذهب إليه» - أي إلى كونه تعالى قادراً على القبيح - «أكثر العقلاء، وخالف فيه النظام من المعتزلة».

«و الدليل عليه وجوه»:

«و الأول: ما تقدّم من عموم قدريّة الله تعالى» و شمولها لكلّ مقدور سواء كان حسناً أو قبيحاً.

«الثاني: أنه لو لم يكن تعالى قادراً على القبيح لما استحقّ المدح على تركه، و التالي باطل إجماعاً، فكذا المقدّم»، و الملازمة ظاهرة لترتّب المدح على الفعل و الترك على القدرة عليهما بالضرورة.

«الثالث: لو لم يكن الله تعالى قادراً عليه» - أي على القبيح - «لما قدرنا نحن عليه، و التالي^١ باطل قطعاً، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة أن الله تعالى قادر^٢ لذاته، ونحن قادرون^٣ بقدرة مستفادة منه، فكيف ينسب إلى قدرتنا ما لا يمكن نسبته إلى قدرته تعالى و نحن الضعفاء». «و احتجّ النظام بوجهين».

«الأول: أنه قد تقرر أن موجد الخير خير و موجد الشرّ شرير، فلو كان الله تعالى قادراً على الشرّ لكان قادراً على أن يكون الواحد خيراً شريراً^٤».

«الثاني: أن وقوع القبيح منه^٥ تعالى يستلزم الجهل و الحاجة، و هما مستحيلان على الله تعالى، و استحالة اللازم تقتضي استحالة الملزوم».

«و الجواب عن الأول: إن عنيتم بالخير و الشرير^٦ موجد^٧ الخير و الشرّ» - أي القادر على إيجاد الخير و الشرّ - «فلم قلت: إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون موصوفاً بهما، فإنه نفس

١. الأصل: الثاني.

٢. الأصل: قادر.

٣. الأصل: قادرين.

٤. الف: شرراً.

٥. الف: من وجد، بدل: موجد.

٦. الف: شرراً.

٧. الأصل: الشر.

المسألة» المتنازع فيها، فَإِنَّ مَدْعَانَا أَنَّهُ يَقْدَرُ عَلَى إِيجَادِ الْخَيْرِ وَ عَلَى إِيجَادِ الشَّرِّ، فَإِلْزَامُنَا^١ بِذَلِكَ إِلْزَامٌ لَنَا بِمَذْهَبِنَا، «وإِنْ عَنِيتُمْ بِهِ» - أَيْ بِالْخَيْرِ وَ الشَّرِّ^٢ - «شَيْئاً آخَرَ فَيُتَوَهَّ»، لِنَتَصَوَّرَهُ أَوَّلًا، ثُمَّ نَتَكَلَّمُ عَلَيْهِ، فَإِنْ قَالُوا: الْمُرَادُ بِالْخَيْرِ هُوَ الَّذِي أَفْعَالُهُ بِأَجْمَعِهَا خَيْرٌ، وَ بِالشَّرِّ هُوَ الَّذِي جَمِيعُ أَفْعَالِهِ شَرٌّ، حِينَئِذٍ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الْوَاحِدُ خَيْرًا شَرًّا.

قلنا: إِنْ أَرَدْتُمْ بِأَفْعَالِهِ الْأَفْعَالُ الصَّادِرَةُ مِنْهُ، فَاللَّهُ تَعَالَى خَيْرٌ بِهَذَا الْمَعْنَى، فَإِنَّ جَمِيعَ الْأَفْعَالِ الصَّادِرَةِ مِنْهُ تَعَالَى خَيْرٌ^٣، وَلَكِنْ لَا يَمْنَعُ^٤ ذَلِكَ مِنَ الْقُدْرَةِ عَلَى فِعْلِ الشَّرِّ، فَإِنَّ وَقُوعَ الْفِعْلِ لَا يَنْفِي الْقُدْرَةَ عَلَى ضَدِّهِ، كَمَا لَا يَنْفِي الْقُدْرَةَ عَلَى تَقْيِضِهِ الَّذِي هُوَ التَّرْكَ، وَإِنْ أَرَدْتُمْ بِأَفْعَالِهِ الْأَفْعَالُ الَّتِي يَقْدَرُ عَلَيْهَا لَمْ يُمْكِنْكُمْ إِثْبَاتُ كَوْنِهِ خَيْرًا إِلَّا بَعْدَ إِثْبَاتِ كَوْنِهِ غَيْرَ قَادِرٍ عَلَى الشَّرِّ، فَلَوْ اسْتَدَلَلْتُمْ عَلَى كَوْنِهِ تَعَالَى غَيْرَ قَادِرٍ عَلَى الشَّرِّ بِكَوْنِهِ خَيْرًا بِهَذَا التَّفْسِيرِ، لَزِمَ الدَّوْرُ.

قوله: «وَأَيْضًا الْخَيْرُ وَ الشَّرُّ لَيْسَا ذَاتَيْنِ^٥ لشيء، بَلْ إِنَّمَا يَقَالَانِ بِالإِضَافَةِ [٧٧ آ] إِلَى غَيْرِهِمَا»، فَإِنَّ الشَّيْءَ قَدِيكُونَ خَيْرًا بِالْقِيَاسِ إِلَى زَيْدٍ وَ شَرًّا بِالْقِيَاسِ إِلَى عَمْرٍو^٦ كَقَتْلِ عَمْرٍو الْمَعَادِي لِزَيْدٍ، «وَ إِذَا أُمِكنَ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ وَاحِدٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى وَاحِدٍ خَيْرًا وَ بِالْقِيَاسِ إِلَى غَيْرِهِ شَرًّا، أُمِكنَ أَنْ يَكُونَ فَاعِلُ ذَلِكَ الشَّيْءِ وَاحِدًا».

و الْمُرَادُ بِالْإِمْكَانِ فِي قَوْلِهِ: «أُمِكنَ أَنْ يَكُونَ فَاعِلُ ذَلِكَ الشَّيْءِ وَاحِدًا»^٧ الْإِمْكَانُ^٨ الْعَامُّ، فَيَنْدَرِجُ فِيهِ الْوَاجِبُ، فَإِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلُهُ وَاحِدًا.

قوله: «وَ هَذَا الْوَجْهَ الَّذِي اسْتَدَلَّ بِهِ الْمَجُوسُ وَ التَّنَوُّيَّةُ^٩ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى فِعْلِ الْخَيْرِ لَا غَيْرَ، قَالُوا: إِنَّ الْخَيْرَ هُوَ الَّذِي جَمِيعُ أَفْعَالِهِ خَيْرٌ وَ الشَّرِّ هُوَ الَّذِي جَمِيعُ أَفْعَالِهِ شَرٌّ، وَجَوَابُكُمْ مَا ذَكَرْنَاهُ» فِي الثَّانِي - يَعْنِي الْجَوَابُ الثَّانِي - وَ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى قَوْلِهِ: «وَ أَيْضًا الْخَيْرُ

١. الأصل: فالإلزامكم.

٣. ألف: خيرًا.

٤. الف: ولكن لا يمتنع ذلك من القدرة، الأصل و ب: ولكن لا يمتنع من ذلك القدرة، الأصح ما أثبتناه و الله أعلم.

٥. الأصل: ذيتين.

٦. الأصل: عمر.

٧. الأصل: واحد.

٨. الأصل: بالإمكان، ألف: لفظة "الإمكان" محذوفة.

٩. الأصل: البنوية.

والشر ليسا ذاتيين إلى آخره».

قوله: «وعن الثاني: أنَّ المحال ينشأ من الوقوع لالذاته» - أي لالذات الوقوع - «بل لعدم الداعي إليه، فعدم الوقوع مستند إلى انتفاء الداعي إليه، لا إلى عدم المقتضي وهو القدرة»، وإنَّما كانت القدرة هي المقتضي دون الداعي مع توقُّف الوقوع عليهما معاً، لأنَّ الداعي إنَّما يفيد ترجيح الوقوع على عدمه و تعيين زمانه، و أمَّا أصل الوقوع فإنَّما يستند إلى القدرة حسب قوله.

المبحث الرابع: في أنَّه تعالى قادر على خلاف المعلوم

أي من الأمور الممكنة بحسب ذواتها، «و هو مذهب المعتزلة إلَّا عباد بن سليمان الصيمري و الدليل عليه وجهان:»

«الاول: أنَّ خلاف المعلوم ممكن» و كلُّ ممكن فهو مقدورٌ لله تعالى، ينتج: خلاف المعلوم مقدور لله تعالى، أمَّا الاول فلاَّنه مفروض، إذ الكلام إنَّما هو في خلاف المعلوم من الأمور الممكنة لذواتها، و أمَّا الثاني فلما تقدَّم من بيان كونه تعالى قادراً على كلِّ الممكنات.

«الثاني: أنَّ العلم بالوقوع «تابع للوقوع»، لأنَّ الشيء مهما لم يقع لم يتعلَّق^٢ العلم بوقوعه، لأنَّ العلم مشروط بالمطابقة و الوقوع تابع للقدرة، لأنَّ وقوع ذلك الشيء إنَّما يكون بالقدرة، فإذن العلم بالوقوع تابع للقدرة و متأخَّر عنها، فيستحيل أن يكون رافعاً^٣ لها، لأنَّ المتأخَّر عن الشيء لا يكون مبطلاً للمتقدِّم عليه، أعني ذلك الشيء.

و في هذا نظر، أمَّا أولاً، فلا نسلم أنَّ العلم بالوقوع تابع للوقوع بمعنى أنَّه متأخَّر عنه بالوجود، فإنَّ علم الله تعالى بوجوده^٤ زيد في الوقت المعين متقدِّم^٥ على معلومه بالوجود لثبوته أزلاً من دون المعلوم، اللهمَّ إلَّا أن يقولوا: إنَّ الله تعالى لا يعلم بالأشياء الجزئية قبل وقوعها، كما هو مذهب بعض الناس، لكن ذلك باطل على ما يأتي وإن أريد أنَّه متأخَّر عنه بمعنى أنَّه حكاية

٢. الف: يتعلَّق.

٤. الف: يوجد.

١. الف: - الممكنة.

٣. الف: واقعاً.

٥. الف: متقدِّماً.

عنه و صورة مطابقة له، فهو مسلّم، لكن الوقوع غير تابع للقدرة بهذا المعنى، بل بمعنى أنّه معلول [و] أثر لها، و حينئذٍ لم تنتج الحجة المذكورة كون العلم تابعاً للقدرة، لأنّ نتيجة هذه الحجة للمطلوب إنّما تكون بواسطة مقدّمة محذوفة، و هي أنّ تابع التابع تابع، و هذه المقدّمة إنّما [تصدق]¹ عند اتّحاد² معنى التبعيّة، أمّا مع اختلاف معنى التبعيّة فلا.

و أمّا ثانياً، فلا نسلم أنّ المتأخّر [٧٧ ب] لا يكون مبطلاً للمتقدّم [مطلقاً]³، فإنّ تعلّق قدرة الله تعالى بإيجاد زيد ابتداءً متحقّقة قبل إيجاده، فإذا أوجده أزال⁴ ذلك الإيجاد⁵ المتأخّر التعلّق⁶ المتقدّم عليه، لاستحالة إيجاده ابتداءً مرّة أخرى و كذلك الضدّ الطاري معدوم للباقي المتقدّم عليه عند من يقول: إنّ الإعدام بطريان الضدّ و كذا كلّ قادر على فعل، فإنّه قبل إيجاده متمكّن من فعله و من تركه، فإذا أوجده زال تعلّق قدرته بالفعل و الترك مع أنّ الإيجاد المذكور متأخّر عن التعلّق المذكور، نعم إذا كان المتأخّر معلولاً للمتقدّم أو مشروطاً به، فإنّه يستحيل أن يكون مبطلاً له.

قوله: «و لأنّه يلزم أن لا يكون الله تعالى قادراً على شيءٍ أصلاً»، لأنّ ذلك الشيء إمّا أن يكون معلوم الوقوع أو معلوم العدم، لما ثبت من كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم، فإنّ كان الأوّل كان واجباً و إن كان الثاني كان ممتنعاً و لا قدرة على الواجب و لا على الممتنع.

«و الحاصل أنّ وجوب الفعل بالنظر إلى العلم» المتعلّق بوجوده «لا ينافي إمكانه» اللاحق له لذاته، لأنّ ما بالذات لا يفارق الذات بسبب أصلاً، «و القدرة إنّما تتعلّق بذلك الفعل بالنظر إلى إمكانه الذاتي لا بالنظر إلى الوجوب» اللاحق له باعتبار تعلّق العلم به.

قوله: «احتج عباد بأنّ خلاف المعلوم محال⁷»، لأنّه لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه محال و التالي باطل، فالمقدّم مثله، و الملازمة بيّنة بنفسها، و أمّا بطلان التالي⁸ فلاّ أنّه إذا فرض

٢. الأصل و الف: إيجاد.

٤. الأصل: زال.

٦. الف: لتعلّق.

٨. الف: - التالي.

١. من "ألف".

٣. من "الف".

٥. الف: + و.

٧. الف: محالاً.

وقوع خلاف المعلوم انقلب علم الله تعالى جهلاً وانقلاب علم الله تعالى جهلاً محال لذاته، وإذا كان خلاف المعلوم محالاً لم يكن مقدوراً^١ بالضرورة.

«و الجواب: الاستحالة المانعة» من كون الموصوف بها مقدوراً^٢ «إنما هي الاستحالة الذاتية» - أي اللاحقة لما صدقت عليه لذاته -، أما الاستحالة العارضة اللاحقة لنقيض المعلوم بتوسط تعلق العلم بنقيضه فلا نمنع من القدرة عليه، لأنها لا تخرجه عن كونه ممكناً بذاته، والقدرة إنما تتعلق به من هذه الحيثية.

المبحث الخامس: في أنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد

«و هو مذهب أكثر العقلاء إلا البلخي» و هو أبو القاسم الكعبي.

«و الدليل عليه: أن مثل مقدور العبد ممكن، و كل ممكن فهو مقدور لله تعالى»، ينتج أن مثل مقدور العبد مقدور لله تعالى، أما الصغرى فظاهرة، فلأن حكم المثليين واحد، فيكون أحدهما ممكناً ملزوماً لكون الآخر كذلك، و أما الكبرى فلما تقدم من كونه تعالى قادراً على كل ممكن.

«احتج أبو القاسم البلخي بآته» - أي مقدور العبد - «إما طاعة، أو سفه، أو عبث، و الله تعالى يستحيل عليه ذلك»، أي الطاعة و السفه و العبث.

«و الجواب»: أن تلك الاعتبارات - أعني الطاعة و السفه و العبث - صفات عارضة للمفعل غير داخله في حقيقته، فلا يكون اختلاف [في] فعل الله تعالى و فعل العبد باعتبار عروض هذه الصفات للثاني^٣ و استحالة عروضها للأول موجباً لاختلاف الفعلين في الحقيقة على أن ما ذكر من الأقسام غير حاصرة^٤، لإمكان وقوع [٧٨ آ] فعل العبد لأعلى أحد الوجوه [المذكورة]^٥ وهو ظاهر.

١. الف: مقدور.

٢. الف: مقدور.

٣. الأصل: التالي.

٤. الأصل: حاضرة، الف: حاضرة.

٥. من النسختين.

[المسألة السادسة عشر: في أنه تعالى عالم بكل معلوم]

قال المصنف: «و هو عالم بكل المعلومات لاستواء نسبة الذات إليها وبذاته و المغايرة المدعى اشتراطها تبطل بعلما بأنفسنا و بالجزئيات و التغير في الأمور الإضافية لا يقتضي التغير في الذات^١».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه المسألة» - يعني كونه تعالى عالماً بكل معلوم - «مما ذهب إليه المتكلمون^٢ كافة، و قد خالف فيها جماعة يأتي البحث معهم».

«و في هذه المسألة مباحث:»

[المبحث الأول: في أنه تعالى عالم بكل المعلومات]

و يدلّ عليه «أنه^٣ تعالى حيّ» و كلّ حيّ «يصحّ أن يعلم كلّ المعلومات»، أمّا الصغرى فقد تقدّم بيان صدقها، و أمّا الكبرى فضرورية، و إذا صحّ أن يعلم كلّ المعلومات وجب له ذلك، إذ «لو اختصّت ذاته تعالى» بالتعلّق «بمعلوم دون آخر، لزم الافتقار إلى مخصّص» خارج الذات، و ذلك محال.

«و لآنها» - أي صفة العالمية بكلّ معلوم - «صفة نفسية»، و إلّا لكانت مستفادة من أمر خارج عن ذاته تعالى، فيلزم انفعاله تعالى عن ذلك الأمر و استفادته صفة [منه]^٤ و إنّه محال، و الصور «النفسية متى صحّت وجبت و إلّا لتوقّفت» على أمر آخر^٥، «فلا تكون نفسية مع فرضنا إيّاها كذلك، هذا خلف».

المبحث الثاني: في أنه تعالى عالم بذاته

«خلقاً لجماعة من الفلاسفة و بعض^٦ من المتكلمين».

١. الف: تغير الذات، ب: بغير الذات.

٢. الف: المسلمون.

٣. الف: أنّ الله.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: خارج، بدل: آخر.

٦. الأصل و الف: لمعمر.

«و الدليل عليه ما تقدّم» من كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم، فإنّ ذاته المقدّسة مندرجة في ذلك، «و لأنّ العلم عبارة عن الحصول، و لاشكّ في حصول الشيء المجرد القائم بذاته لنفسه، فيكون عالماً بها.

«احتجّ المخالف: بأنّ العلم إضافة» بين العلم و المعلوم، فلو كان العالم عالماً بنفسه لزم إضافة الشيء إلى نفسه، و ذلك غير معقول.

لا يقال: الذات تغاير نفسها باعتبار العالميّة و المعلوماتيّة، فإنّها من حيث كونها عالمةً مغايرةٌ لها من حيث كونها معلومةً، و هذه المغايرة كافية في حصول الإضافة.

لأنّا نقول: أنّ هذه المغايرة موقوفة على صيرورة الذات عالمة و معلومة، و كون الذات عالمةً و معلومةً متوقّف على قيام العلم بالذات المتوقّف^١ على المغايرة، فيلزم الدور المحال.

قوله: «فليس بكافٍ و إلّا دار» إشارة إلى التغاير بهذا الاعتبار.

«و الجواب: أنّ هذا الدليل منقوض بعلم الواحد ممّا بنفسه^٢»، فإنّ هذا الدليل لو صحّ لزم امتناع علم الواحد ممّا بنفسه و هو باطل بالضرورة، لأنّ الواحد ممّا يعلم نفسه قطعاً، فيكون هذا الدليل باطلاً^٣.

«قال المحقق رحمه الله تعالى: الصحيح أنّ مقتضي المغايرة هو العلم و ليست المغايرة بمقتضية للعلم، بل هذه المغايرة لاتنفكّ عن العلم كما لا ينفكّ المعلول عن علته، و لا يلزم الدور». قال الشارح دام ظلّه: «و هو باطل، لأنّ العلم لا يقتضي المغايرة، بل هو يتوقّف عليها توقّف المشروط على الشرط» و يمكن أن يقال: إنّ مراد المحقّق بالمغايرة [المغايرة]^٤ المخصوصة المعهودة و هي الحاصلة للذات بسبب وصفي العالميّة و المعلوماتيّة لسبق ذكرها و الإشارة إليها بقوله: «بل هذه المغايرة»، و حيثنّ لا يكون كلامه باطلاً، بل حقّاً؛ فإنّ هذه المغايرة [٧٨ ب] المخصوصة مقتضاة للعلم و معلولة له، فإنّ قيامه بالذات يقتضي كونها عالمةً و معلوليّتها^٥ تقتضي كونها معلومة، و ليست هذه المغايرة مقتضية للعلم و لا شرطاً له، لاستحالة كون معلول الشيء

١. الأصل: المتوقّفة.

٢. الف: نفسه.

٣. من "الف".

٤. الف: تعلقه بها.

علّة له أو شرطاً له.

قوله: «و لا يلزم الدور»، لأنّ العلم إنّما يتوقّف على حصول المغايرة المطلقة، لا على هذه المغايرة المخصوصة التي هي معلولة له، وليست المغايرة المطلقة متوقّفة على العلم، إنّما المتوقّف عليه المغايرة المخصوصة، أعني المعلولة له، فلا دور.

و ذكر المغايرة المذكورة للتنبيه^١ على أنّه يمكن أن يفاير الشيء نفسه بنوع من الاعتبار، وحينئذٍ لا يمتنع وقوع الإضافة بين^٢ الشيء [و] نفسه، و بعض المتأخّرين منع من استحالة إضافة الشيء إلى نفسه، فإنّه يصحّ أن يقال: ذات الشيء الفلاني و حقيقته، وليست الذات و الحقيقة مغايرتين^٣، لما أضيفتا إليه، بل هما هو بعينه.

المبحث الثالث: في أنّه تعالى عالم بالجزئيات

«خلافاً للفلاسفة، لنا ما تقدّم من كونه تعالى عالماً بكلّ المعلومات، فإنّ الجزئيات مندرجة فيها.

«و لأنّها» - أي الجزئيات - «معلولة له تعالى و مستندة إليه، إمّا لا بواسطة كما هو مذهب الأشعري، أو بعضها بواسطة^٤ و بعضها لا بواسطة^٥، كما هو مذهب الحكماء و غيرهم. و الله تعالى عالم بذاته «و العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، فيكون الله تعالى عالماً بها، وهو المطلوب.

«احتجّوا بأنّه يلزم منه التغيّر» في علمه تعالى «عند تغيّر المعلوم»، لزواله عند زواله، كما إذا علم أن زيداً في الدار، ثمّ خرج منها، «أو وقوع الجهل عند بقاء العلم عنده»، أي عند تغيّر المعلوم.

«و الجواب: أنّ التغيّر واقع في الإضافات، و هو لا يستلزم وقوعه في الذات و تحقيقه أنّ

١. الأصل: تنبيه.

٢. الأصل: من، يدل: بين.

٣. الأصل: مغايران.

٤. الأصل: بوسط.

٥. الأصل: لا بوسط.

الصفات منها ما هي إضافية محضة كالتيامن و التياسر، و منها ما هي حقيقيّة محضة كالسواد و البياض و منها ما هي حقيقيّة تلزمها الإضافة كالعلم و القدرة، فعند وقوع التغيّر في المعلوم و المقدور تتغيّر الإضافات»، أعني تعلّق العلم و القدرة بالمعلوم و المقدور المتغيّرين، «لا الصفات الحقيقيّة و لا الذات» الموصوفة بها.

فإن قلت: إذا كانت الإضافة لازمة لتلك الصفات الحقيقيّة استلزم عدمها عدم تلك الصفات الحقيقيّة، لأنّ عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم، و قد اعترفتكم بعدم تلك الإضافات، فيلزمكم المحذور الذي فررتكم منه^٢.

قلنا: الإضافات اللازمة إنّما هي الإضافات المطلقة لاجزئياتها المتغيّرة، و تلك الإضافات المطلقة لا يمكن انفكاك الصفات المذكورة عنها، و إنّما تنفكّ عن جزئياتها المخصوصة بمعنى أنّها تبدّل على الصفات، و نوعها باقي مستمرّ مع أنّها من الأمور المعقولة التي لا وجود لها في الخارج و إلّا لزم التسلسل.

قوله: «و هذا الجواب لا يتأتّى^٣ على مذهب الشيخ أبي إسحاق المصنّف رحمه الله، لأنّه^٤ ينفي المعاني، و العلم الذي يتغيّر هو الإضافة^٥، و يلزم منه» - أي من القول يكون العلم نفس الإضافة - «أنّ لا يكون الله تعالى عالماً في الأزل بالحوادث»، لأنّ الإضافة متأخّرة عن كلّ واحد من المضافين، و الحوادث لا وجود لها في الأزل، [٧٩ آ] فلا يكون للعلم^٦ بها الذي هو عبارة عن الإضافة التي بينها و بين العالم^٧ وجود في الازل.

و في هذا نظر، لأنّ أبا إسحاق و إن نفى القول بالمعاني، فإنّه لا يقول: إنّ علمه تعالى عبارة عن الإضافة، بل العلم عنده نفس ذاته المخصوصة المتميّزة عن غيرها تميّزاً يوجب لها تبين الأشياء.

٢. الأصل: قدرتم، ألف: فررتكم منه.

١. الأصل: يتعين.

٣. الف: لا ينافي.

٤. في الاصل: وردت هذه العبارة: أحدهما أنّه لا ينفي المعاني.

٦. في جميع النسخ: العلم.

٥. الأصل: الاضافي.

٧. الأصل: العلم.

و قد قرّر الشارح^١ دام ظلّه ذلك في نفي المعاني، و مع^٢ ذلك فلا بدّ^٣ من إضافة بين العالم و المعلوم و تلك الإضافة حاصلة في العقل لا في الخارج و هو يتغيّر بتغيّر المعلوم و لا يلزم تغيّر عالميّة الله تعالى بتغيّر تلك الإضافة.

و لا نسلم أنّه يلزم من كون العلم إضافة عدّم علمه بالحوادث، لأنّ الإضافات قد تكون إلى المعدومات، كما تكون إلى الموجودات، فإنّا نعلم طلوع الشمس غداً من مشرقها و هو معدوم الآن.

قوله: «و قيل في الجواب عن ذلك» - أي عن إلزام تغيّر علم الله تعالى عند تغيّر المعلوم - «إنّ [العلم بأنّ] الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده، إذا وجد».

و هذا الجواب منسوب إلى أبي هاشم من^٤ المعتزلة و جماعة من مشايخ الأشعرية. قوله: «و هو ضعيف، فإنّ العلم يستدعي المطابقة»، و الشيء الواحد لا يكون مطابقاً لأمرين مختلفين، و كون الشيء بحيث سيوجد مخالفاً لكونه موجوداً بالضرورة.

قوله: «و الفلاسفة قالوا: إنّ تعالى يعلم الجزئيات من حيث هي معقولات» - أي مدركة بالعقل [لا من حيث هي متغيّرات زمنيّة، قالوا: لأنّ المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانية... قابلاً للتغير و هو]^٥ شبيه بالاحساس^٦ و ما يجري مجراه من التخيل، و هو تعالى منزّه عن ذلك.

قوله: «و هو باطل، لأنّه يلزم منه نفي علمه تعالى» - أي يلزم من كونه تعالى غير عالم بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة كونه^٧ تعالى غير عالم مطلقاً على أصولهم، لأنّ العلم

٢. الف: و منع.

٤. الف: لان العلم بالشيء، الأصل: إن الشيء.

١. الأصل: الشيخ.

٣. النسختان: و لا بدّ.

٥. الأصل: و، بدل: من.

٦. من النسختين و هذه الزيادة لم ترد في الأصل، و هناك كلمة بين "زمانيه" و "قابلاً" غير مقروء، في الف: داله، في ب: ادالله.

٧. الف و ب: و هو سبيه بالاجناس، بدل: و هو شبيه بالاحساس.

٨. الأصل: صدوره.

بالعلة عندهم ملزوم للعلم بالمعلول، و يلزم من ذلك كون عدم العلم بالمعلول ملزوماً لعدم العلم بالعلة، و الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة معلولات لله تعالى، فلو لم يكن عالماً بها لم يكن عالماً بعلتها التي هي ذاته تعالى، و يلزم من عدم علمه تعالى بذاته عدم علمه بشيء أصلاً، لأن مقتضى لعلمه تعالى بماعده إنمّا هو علمه تعالى بذاته، فإذا انتفى علمه بذاته انتفى علمه مطلقاً، و لأنه تعالى عالم لذاته على ما تقدّم، و نسبته إلى جميع ماعده واحدة، فلو لم يكن عالماً بالجزئيات المتغيرة لم يكن عالماً بشيء أصلاً و إلا لزم الترجيح من غير مرجح و إنه محال.

قوله: «و قد ذهب بعض الناس إلى أنّه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها» و هو منقول عن هشام بن الحكم و إلا لزم الجبر، لأنّ ما علم الله تعالى وقوعه، فهو واجب الوقوع و ما علم عدمه، فهو ممتنع الوقوع، و لا قدرة على الواجب و لا على الممتنع.

قوله: «و هو ضعيف، لأنّه» - أي هذا القائل - «إن أراد» بوجوب وقوع ما علم الله تعالى وقوعه «وجوب» صدوره عن علمه تعالى، فهو باطل؛ لأنّه تعالى عالم بذاته و بالمعدومات، و لا يلزم وقوعها، أي صدورها^١ عن علمه.

«و إن أراد به أنّه واجب المطابقة لعلمه، فهو صحيح؛ و لا يلزم منه جبر، لأنّه تعالى عالم بما سيوجده هو و لا يكون مجبوراً، لأنّ هذا الوجوب وجوب لاحق، فلا يؤثّر في الإمكان السابق» الذي هو شرط القدرة و هذا^٢ الجواب من كلام المحقق.

و فيه نظر، فإنّه لا يلزم من [٧٩ ب] كون علمه تعالى بوقوع الجزئيات قبل وقوعها علة لوقوعها أن يكون علمه بذاته تعالى علة لها، و ذلك لأنّ ذاته تعالى مستغنية عن العلة و كذا المعدومات، فإنّها إن كانت متمتعاً^٤ استغنت في عدمها عن العلة و هي غير قابلة للوجود، و إن كانت ممكنة فهي^٥ عند القائل بهذا المذهب غير معلومة، فكيف ينتقض عليه به^٦.

قوله: «و إن عني به أنّه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح و لا يلزم منه جبر، لأنّه عالم بما

١. الأصل: وجب.

٢. الأصل: صدوره.

٣. الأصل: و هو.

٤. الأصل: ممكنة.

٥. الأصل: و هي.

٦. الأصل: ينقض عليه به، الف: ينتقض علته.

سيوجده هو^١ و لا يكون مجبوراً، فيه نظراً، لأنَّ القائل بهذا المذهب يمنع من علمه تعالى بما سيوجده.

قوله: «و ذهب آخرون إلى أنَّه تعالى لا يعلم غيره» و هو منقول عن بعض قدماء الفلاسفة، قالوا: لأنَّه «يلزم منه تكثر^٢ الصور في ذاته تعالى»، لأنَّ العلم صورة مساوية^٣ للمعلوم في العالم، فإذا علم الله تعالى ما سواه كان محلاً للصور المتكثرة، وإنَّه محال.

«و الجواب» لانسلم أنَّ العلم عبارة عن الصورة، بل «هو عبارة عن إضافة» مخصوصة بين العالم و المعلوم، «و تكثر الإضافات لا يقتضي تكثر الذات»، كالواحد فإنَّه نصف الإثنين و ثلث الثلاثة و هلمَّ جرأً^٤.

و اعلم: أنَّ الشارح دام ظلَّه اختار هنا كون العلم إضافة، و فيما تقدَّم استشكل ذلك و ذكر أنَّه يلزم منه كونه^٥ تعالى غير عالم^٦ في الأزل بالحوادث.

قوله: «و ذهب آخرون إلى أنَّه تعالى لا يعلم ما لا ينتهى، لأنَّ المعلوم متميِّز^٧ و كلُّ متميِّز متناهٍ، فكلُّ^٨ معلوم متناهٍ، فما^٩ ليس بمتناهٍ لا يكون معلوماً، و هو المدعى.

«و الجواب: المنع من صدق الكبرى» و هي قوله: كلُّ متميِّز متناهٍ، فإنَّ المتناهي و غير المتناهي متميِّزان.

قوله: [و] «ذهب آخرون إلى أنَّه تعالى لا يعلم [كلَّ] ماعداه و إلَّا لكان عالماً بأنَّه عالم^{١١}» و هكذا «ويتسلسل» إلى غير النهاية^{١٢}، لا دفعةً واحدةً، بل مراراً لنهاية لها، لأنَّ له^{١٣} بحسب كلِّ معلوم علوماً^{١٤} غير متناهية و معلومات^{١٥} غير متناهية.

«و الجواب: التسلسل إنَّما يلزم من ثبوت أشياء متغايرة لانتهاهى، أمَّا من ثبوت أشياء

١. الف: - هو.

٢. الأصل: صور متساوية.

٣. الف: و هو جزء.

٤. الف: عالماً، بدل: غير عالم.

٥. الأصل: متميِّز.

٦. الف و ب: فيما.

٧. في الأصل و ب: زيادة عبارة "عالم بأنه عالم" قبل هكذا.

٨. الف: + و.

٩. الف: لا زله، بدل: لأنَّ له.

١٠. الف: - علوماً.

١١. الف: - علوماً.

١٢. الف: - علوماً.

١٣. الف: - علوماً.

١٤. الف: - علوماً.

١٥. الف: - علوماً.

متّحدة بالذات و متغايرة بالاعتبار، فلا؛ و هنا كذلك، فإنّ العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء بالذات و إن غايه بالاعتبار.

و في هذا نظرٌ: فإنّ العلم إذا كان إضافة بين العالم و المعلوم استحاله اتحاد^١ العلم^٢ بالشيء و العلم بالعلم به، لأنّ العلم بالعلم بالشيء إضافة بين العالم و بين العلم بالشيء، و الإضافة متأخّرة عن المضافين مغايرة لهما بالضرورة.

و أجاب الشيخ فخرالدين [عن هذا]^٣ في بعض كتبه بالتزام التسلسل و المنع من استحالاته، فإنّ البرهان إنّما دلّ على وجوب انتهاء الممكنات إلى أوّل، و لم يقم على وجوب انتهاء الممكنات إلى آخر، كيف و المناسبات الحاصلة بين مراتب الأعداد المتناهية غير متناهية [وهي]^٤ محصّلة بالفعل و هذه الإضافات - أعني العلوم المتسلسلة - لا مقطّعة لها و ولا نهاية، ولكن لها بداية و هو العلم بالذات و قول المصنّف: «و بالجزئيات» معطوف على قوله: «بذاته»، لا على قوله: «بأنفسنا».

[المسألة السابعة عشر: في أنّه تعالى واحد]

قال المصنّف: «و هو واحد، لأنّ إثبات ذاتين لا تميّزان كإثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين، وأيضاً فهما ممّا يصحّ تمانعهما، فلنفرض وقوعه، فيؤدّي [٨٠ آ] إلى الفساد، و الأقوى الاعتماد على السمع».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق أكثر العقلاء عليه»، أي على كونه تعالى واحداً.
«و استدلّ عليه الشيخ» - يعني المصنّف - «بوجوه»:

[الدليل الأوّل على أنّه تعالى واحد]

«الأوّل: أنّه لو كان في الوجود واجبا للوجود لكانا قد اشتركا في مفهوم [كون]^٥ كلّ واحدٍ منهما واجب الوجود، و حينئذٍ إمّا أن لا ينفصل أحدهما عن الآخر بفصلٍ مميزٍ له عن صاحبه،

٢. الأصل: الشيء، بدل: العلم.

٤. من النسختين.

٦. من "الف".

١. الأصل: ايجاد.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: لا مقطوع.

«و إما أن ينفصل، و الأول» و هو عدم انفصال أحدهما عن الآخر بفصل مميز «محال، لأنّ الاثنينية» و التعدّد «لا تعقل إلّا مع الانفصال» والامتنياز، «و ليس إثبات ذاتين لاتتميزان» - أي لاتتميز إحداهما^١ عن الأخرى - «إلّا كإثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من الانفصال و التعدّد». «و لما كان الثاني» - أعني إثبات ذات واحدة لها حكم ذاتين من التعدّد و الانفصال - «باطلاً بالضرورة كان الأول» - يعني إثبات ذاتين لاتتميز إحداهما عن الأخرى - «باطلاً».

«و الثاني» - أعني انفصال إحداهما عن الأخرى بفصل مميز - «باطل و إلّا لزم وقوع التركيب في واجب الوجود، فيكون ممكناً»، لا واجباً^٢، «هذا خلف».

قوله: «و هذا الدليل إمّا يتمشى بعد إثبات كون الوجوب ثبوتياً»، أمّا على تقدير كونه أمراً عقلياً اعتبارياً فلا، لاحتمال اشتراك الواجبين فيه و امتياز كلّ واحد منهما عن الآخر بذاته المخصوصة، و حنيئذٍ لا يلزم التركيب.

«قال المحقّق: الواجب غير الوجوب و لا ريب^٣ في كون الواجب ثبوتياً، و ليس البحث في الوجوب».

قوله: «و هو غير جيّد، لأنّ الواجب من له الوجوب، فالوجوب إذا كان أمراً اعتبارياً كان الواجب ذاتاً مخصوصة موصوفة بذلك الأمر الاعتباري، فإنّ عنوا بالاشتراك اللازم على تقدير كون الواجب كثيراً اشتراكهما في كون كلّ واحد منهما ذاتاً موصوفة^٤ بأمر اعتباري» - هو الوجوب - «فهو مسلّم و لكن لا يدّل على التركيب و لا^٥ [على] الاشتراك في الذات»، لجواز اختلاف الذاتين المشتركين في الاتصاف بالوجوب الذي هو أمر اعتباري بأنفسهما، و امتياز كلّ واحد منهما عن الأخرى بذاتها.

«و إنّ عنوا به الاشتراك في الماهية، فهو ممنوع».

واعلم: أنّ في الدليل المذكور على تقدير تسليم كون الوجوب ثبوتياً نظراً^٦ أيضاً، فإنّه لا يلزم

١. الف: واجباً، بدل: لا واجباً.

٢. الف: موصوفة.

٣. الأصل: نظر.

١. الأصل: إحداهما.

٣. الف: فلا ريب.

٥. زيادة من ألف.

من كونه ثبوتياً وكونه صادقاً على كل واحد من الواجبين كونه مقوماً لهما، أو لأحدهما، حتى يلزم التركيب، لجواز كونه عارضاً لهما، فإن الصدق أعم من صدق المقوم [و] صدق العارض والعالم لا يدل على الخاص، على أننا نمنع من كون الوجوب مشتركاً بينهما اشتراكاً معنوياً، و يجوز أن يكون الاشتراك بينهما بحسب اللفظ خاصة.

قوله: «قال بعض المتأخرين» - يعني فخر الدين - «إذا كان الوجوب مشتركاً» - أي بين الواجبين - «كان مغايراً لكل واحد من الهويتين» اللتين اشتركتا فيه، أعني خصوصية كل واحد منهما وتعيته [٨٠ ب] ضرورة مغايرة المشترك لخصوصية كل واحد من المفهومات التي تحته، «فإن استلزمته» - أي كانت كل من الهويتين علّة للوجوب^٢ المشترك كان الوجوب معلول الغير - «هذا خلف، وإن انعكس» للزوم، فإن كان الوجوب المشترك علّة لكل واحدة من الهويتين، «فلا اثنيّة» ولا تعدّد، لأنّه إذا كان الوجوب علّة لخصوصية أحد الواجبين لزم تحقّق تلك الخصوصية أينما تحقّق وجوب الوجود، ويلزم من ذلك عدم تحقّق وجوب الوجود أينما تحقّق تلك الخصوصية، لكن تلك الخصوصية مسلوية عن خصوصية الواجب الآخر المفروض وإلا كان هو هو، فلا اثنيّة، أي لا يكونان^٣ اثنين، بل شيئاً واحداً، هذا خلف، فيكون وجوب الوجود مسلوباً أيضاً عنها، فلا يكون ذلك واجب^٤ الوجود واجب^٥ الوجود مع فرضنا إياه كذلك، هذا خلف، وينحصر الوجوب في الواجب الآخر، فلا اثنيّة أيضاً^٦.

«وإن اتفى للزوم»، أي من الجانبين بمعنى أن وجوب الوجود ليس مستلزماً لشيء من الخصوصيتين ولا واحدة من الخصوصيتين بمستلزمة لوجوب الوجود، «فالاتّماع» - أعني اجتماع خصوصية أحدهما مع الوجوب - «معلول» علّة منفصلة مغايرة لهما، فلا يكون أحدهما واجباً، هذا خلف.

قوله: «قال بعض المحقّقين: الخلف يلزم لو كان الواجب معلول الغير، لا الوجوب، أمّا إن

٢. الأصل: الوجوب.

٤. الأصل: الواجب.

٦. الف: + هذا خلف.

١. من الف.

٣. الأصل: لا يكونا.

٥. الأصل: الواجب.

كانت هويته - أي خصوصية الواجب - «مستلزمة لوجوبه و كان وجوبه محتاجاً إلى هويته، لم يلزم منه كون الهوية معلول الغير، بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها؛ إنما تكون واجبة بصفة تقتضيها ذاتها» و نغني بالصفة الوجوب.

قوله: «و فيه نظر، لأن الواجب إنما يجب بوجوبه، فلو كان وجوبه معلولاً كان ممكناً يجوز زواله و حينئذٍ» - أي حين زواله - «لا يكون الواجب واجباً لانتفاء الوجوب عنه، هذا خلف». و فيه نظر، فإنه لا يلزم من إمكانه بحسب ذاته^٢ في الجملة إمكان زواله عن الواجب، و ذلك لأنه واجب الثبوت للواجب لذات الواجب، فكيف يجوز زواله عنه، و كثير من اللوازم الممكنة في أنفسها يتمتع رفعها عن ملزوماتها، و يجب ثبوتها لها^٣ في الذهن و الخارج كلوازم الماهية مثل الزوجية للثنين و الفردية للثلاثة، لكن يلزم^٤ على قول^٥ المحقق كونه تعالى قابلاً للوجوب و فاعلاً له، و هو عنده محال.

[الثاني: دليل التمانع]

قوله: «والوجه الثاني: دليل التمانع، و تقريره أننا لو قدرنا» - أي فرضنا - وجود «الهي، فإما أن يصح من أحدهما فعل مّا^٦ يخالف فعل الآخر» - أي يضادّه كحركة جسم في زمان معين و سكونه فيه - «أو لا» يصح، «فإن صحّ فلنقدر وقوعه» - أي نفرض - و لا يلزم منه محال، «لأن ما لا يتمتع لا يلزم من فرض وقوعه محال، و التالي^٧» - و هو فرض وقوعه من غير لزوم محال - «باطل، لأن مع وقوع الاختلاف إن حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين، و إن لم يحصل كان المانع من وقوع فعل كلّ واحد منهما فعل الآخر، فيقعان معاً حال عدهما»، إذ^٨ عدم كلّ واحد من المرادين معلل بوقوع المراد الآخر، و العلة مقارنة للمعلول، فإذا لم يقعا معاً^٩ تحقّق عدهما

٢. الف: تجرد ذاته، بدل: بحسب ذاته.

٤. الف: يلزمه.

٦. الأصل: مما.

٨. الأصل: أو.

١. الأصل: نقيضها.

٣. الف: لنا.

٥. الأصل: كون، الف: قول.

٧. الأصل: الثاني.

٩. النسختان: - معاً.

[٨١ آ] معاً، فتتحقق علّتاها - أعني علّتي العدمين - وهما وقوعهما معاً، وإلا لزم تحقق المعلول بدون علّته وإثنه محال.

«وإن حصل مراد أحدهما» دون الآخر «كان ترجيحاً من غير مرجح»، لأننا فرضنا تساويهما، «ولأن^١ من لم يقع مراده لم يكن إلهاً لعجزه، وإن امتنعت المخالفة فهو محال، لأنّ كلّ واحد منهما قادر على ما لا يتناهى، والقادر يصحّ منه فعل مقدوره»، وإلا لما كان قادراً، «فيصحّ من هذه الحركة» - أي حركة جسم معيّن في وقت معيّن - «لولا الآخر و من الآخر السكون» - أي سكون ذلك الجسم في ذلك الزمان - «لولا هذا، فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعذّر على الآخر القصد إلى ضده^٢، وليس تقدّم قصد أحدهما أولى من الآخر، فلا يمنع قصد أحدهما قصد الآخر، فصحت المخالفة».

وفي هذا الدليل نظرٌ، فإنّا لانسلم أنّ المانع من وقوع فعل كلّ واحد منهما فعل الآخر، بل المانع قدرة الآخر وإرادته المتعلّقتان^٣ بضده اللّتان هما بسبب وقوع الفعل عند ارتفاع المانع، كما في متجاذبي جبلي بقوة واحدة، فإنّه يبقى ساكناً، والمانع من حركته إلى جهة أحدهما حصول سبب ضدهما وهي^٤ الحركة إلى الجانب الآخر وبالعكس.

ولا يلزم اجتماع وقوع الفعلين حال عدمهما، لأنّ عدم كلّ منهما معلّل بوجود سبب ضده، لا بوجود ضده، ولا يلزم من تحقق السبب تحقق المسبّب مالم يرتفع المانع، ولا يلزم من حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح، لأنّا إنّما فرضنا تساويهما في كون كلّ واحد منهما إلهاً، لا في القدرة وغيرها بحيث لا يكون بينهما تفاوت يقتضي رجحان وقوع [مراد]^٥ أحدهما دون [مراد]^٦ الآخر، ولو فرض تساويهما في ذلك أيضاً لكان هذا الدليل على تقدير صحته^٧ إنّما يدلّ على امتناع وجود إلهين متساويين في جميع هذه الأمور [و]^٨ لا يدلّ على

٢. الف: هذه، بدل: ضده.

٤. الأصل: في.

٦. من الف.

٨. من الف.

١. الأصل: وأنّ.

٣. الأصل: المتعلّقات.

٥. من الف.

٧. الأصل: صحة.

امتناع الإلهين متفاوتين في القدرة، و لا يلزم من عدم قصد أحدهما قصد الآخر صفةً القصد لجواز امتناعه بسبب آخر و إن كنا لاتعلمه، فإن كون الشيء ممكناً في الذهن بمعنى أن الذهن لا يتفطن لضرورة وجوده أو عدمه، لا يلزم منه كونه ممكناً في نفس الأمر.

«و لا يقال: يجوز أن يكونا» - أعني الإلهين - «حكيمين، و لا يقصدان المخالفة»، أي ما به تحصل المخالفة بأن يقصد أحدهما أحد الضدين و الآخر الآخر.

«و لأنّ^٢ المحال» المذكور إنما «ينشأ من التعدّد» - أعني تعدّد الآلهة - «مع وقوع المخالفة» بينهما، و ذلك يستلزم كون هذا المجموع - أعني التعدّد و المخالفة - محالاً، «و لا يلزم من استحالة هذا المجموع استحالة أحد جزئيه على التعيين»، و حينئذٍ لا يدلّ على استحالة التعدّد عيناً، «لأنّا نقول: يجوز أن يكون فعل كلّ واحد من الضدين مصلحة»، فيقصد كلّ واحد من الإلهين واحداً من الضدين تحصيلاً لما يتضمّنه من المصلحة.

و فيه نظر، لأنّه إن لم يترجّح أحد الضدين على الآخر و لو بوجه ما، لم يقصده أحدهما، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح و إن يترجّح قصده معاً.

قوله: «و عن الثاني:» - و هو قولهم: إنّ المحال إنّما ينشأ من المجموع الحاصل من تعدّد الآلهة و وقوع المخالفة - «أنّ^٣ التعدّد ملزوم لإمكان المخالفة المستلزم للمحال، فيكون الإمكان محالاً [٨١ ب]، «فالملزوم له» - و هو التعدّد - «محال» أيضاً.

و فيه ما تقدّم من منع استلزام إمكان المخالفة، و يمكن أن يقال: لو كان في الوجود إلهان متساويان في الصفات الإلهيّة لزم أن لا يوجد شيء من الممكنات، و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة أنّ مقتضي لصدور شيء من الممكنات عن الإله إنّما هو قدرته تعالى [عليه] و علمه تعالى بما اشتمل عليه إيجاده من المصلحة، و هذا بعينه موجود في الإله الآخر المفروض، و حينئذٍ إنّما [أن] يصدر ذلك الممكن عنهما معاً و هو محال، لاستحالة اجتماع

٢. الأصل: و أنّ.

٤. من ألف.

١. الأصل: لصحة.

٣. في الأصل: زيادة "صح".

المؤثرين التامين على الأثر الواحد [و إما^١ أن يصدر عن أحدهما دون الآخر، فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو محال أيضاً، وإما أن لا يصدر عنهما ولا عن أحدهما، فيلزم أن لا يوجد شيء^٢ من الممكنات لما عرفت في ما تقدّم من وجوب انتهاء الممكنات إلى الواجب القادر المختار، فتحققت الملازمة.

و أيضاً لو كان في الوجود واجبا الوجود لكان المجموع الحاصل منهما إما واجباً أو ممكناً، و التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله و الملازمة بيّنة بنفسها، لانحصار كلّ موجود في الواجب والممكن.

و أمّا بطلان القسم الأول و هو كون ذلك المجموع واجباً، فظاهر؛ لأنّه محتاج إلى كلّ واحد من جزئيه و كل واحد من جزئيه فهو غيره، فإذاً هو محتاج إلى غيره [و كلّ محتاج إلى غيره^٣، فهو ممكن بذاته بالضرورة، فلا يكون واجباً.

و أمّا بطلان القسم الثاني و هو كون ذلك المجموع ممكناً، فإنّه حينئذٍ يكون محتاجاً إلى مؤثر و هو محال، لأنّ ذلك المؤثر لا يكون نفس المجموع، لاستحالة تأثير الشيء في نفسه و لا داخلياً فيه، لأنّ الداخل إن كان مجموع الجزئين كان الشيء مؤثراً في نفسه، و إن كان أحدهما كان ذلك الجزء مؤثراً في نفسه و في الآخر، لأنّ المؤثر في المجموع مؤثر في كلّ جزء من أجزائه و ذلك باطل، لاستغناء كلّ منه و من الجزء الآخر عن المؤثر، و لأنّ تأثير الشيء في نفسه باطل بالبديهة^٤، و إن كان خارجاً فكذلك، لاستحالة تأثيره في أحدهما و إلاّ لما كان الواجب واجباً، و إذا استحال تأثيره في أحدهما استحال تأثيره في المجموع، لما قلناه من أنّ المؤثر في مجموع لا بدّ و أن يكون مؤثراً في أجزائه.

[الثالث: الدليل السمعي على أنّه تعالى واحد]

قوله: «الثالث: السمع دلّ على الوحدة»، كقوله^٥ تعالى:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾

٢. الف: شيئاً.

٤. الأصل: البديهة.

١. من "الف"، في الأصل: كما.

٣. من النسختين.

٥. سورة محمد (ص)، الآية ١٩.

و قوله^١ تعالى: ﴿أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾

و قوله^٢ تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ -

و هو كثير في كتاب الله تعالى و قوله: «و هو أقوى الأدلة» على الوحدة، كالدليلين اللذين مر ذكرهما، «و لا استحالة^٣ في استفادة هذا الحكم» - أعني كونه تعالى واحداً - «من السمع^٤، فإنه» - أي الدليل السمعي - «لا يتوقف على الوحدة»، لعدم توقف صدق الرسول صلى الله عليه و آله على كونه تعالى واحداً، «فلا دور».

و قوله: «و إنما كان هذا» - أي الدليل السمعي - «أقوى» أدلة الوحدة، «لاشتمال الدليلين الأولين على دعاوي مشكلة» و قد مر ذكرها^٥.

[المسألة الثامنة عشر: في إبطال الماهية]

قال المصنف: «و الماهية باطلة، لأننا نعلم وجوده، و هو عين^٦ الذات و الحقيقة».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب ضرار» - [أي] ابن عمر من قدماء المتكلمين - «إلى أن له تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو، للإجماع على قولهم: لا يعلم ما هو إلا هو، و لأننا لو رأينا ذاته لعلمنا [٨٢ آ] من حقيقته ما لانعلمه^٧ الآن».

و لفظة الماهية مشتقة من «ما» التي يطلب بها السائل عن شيء شرح إسمه تارة و شرح حقيقته أخرى كقوله: «ما الخنفيقي؟ و ما الملك؟» و قد يضاف إليه لفظة «هو»، فيقال: ما هو الإنسان؟ و اللفظ المشتق منهما ماهية و الخنفيقي الداهية.

و قول المصنف: «و الماهية باطلة» معناه أن دعوى أن لله تعالى ماهية لا تعلم باطلة.

١. سورة آل عمران، الآية ١٨.

٢. سورة الأنبياء، الآية ٢٢.

٣. الف: لاستحالة.

٤. ب: - من السمع.

٥. الأصل: ذكرهما.

٦. الأصل: خبر، الف: عين.

٧. الف: لانعلم.

قوله: «و الشيخ أبطل ذلك بأنَّ ذات الله تعالى هي وجوده^١» على ما تقدّم، «و وجوده تعالى معلوم، فذاته تعالى معلومة».

«و قول ضرار عندى قويّ»، أي مدّعاء، لأ ما استدلّ به، لأنّه وإ^٢ جدّاً.

«و التحقيق: أنّ المعلوم لنا منه^٣ ليس الذات، لأنّا إنّما نعلم صفاته^٤ الحقيقية كالوجود والقدرة و العلم، أو الإضافيّة كالخالقيّة^٥، فإنّها نسبة بين الخالق و المخلوق «و الرزّاقية» كذلك، «أو السلبية ككونه ليس بجسم و لا عرض و لا مرئيّ و لا في جهة، أمّا الذات الموصوفة بهذه الصفات فهي غير معلومة» لنا بكنهها،^٦ بل بأنّها معروضة لهذه الصفات، و أيضاً صفاته تعالى الحقيقية لا نعلمها بكنهها، فإنّا لا نعلم من علمه تعالى و قدرته إلّا أنّ الأوّل مبدأ للإتيان و الإحكام و الثاني^٧ مبدأ الفعل على^٨ سبيل الصّحة، أمّا حقيقة ذلك العلم^٩ و حقيقة تلك القدرة فهي غير معلومة لنا.

قوله: «و قوله: الوجود معلوم، إن عنى» - أي الشيخ - «به» الوجود «المختص به تعالى فهو ممنوع» - أي لانسلّم كون ذلك الوجود معلوماً - «، [و]»^{١٠} «إن عنى الوجود المشترك» بينه و بين باقي الموجودات «فهو ذهنيّ»، و واجب الوجود من الحقائق الخارجيّة، فتغايّر، «فإنّ عنى ضرار بالماهية» التي ليست معلومة «تلك الحقيقة و الذات» التي هي موصوفة بهذه الصفات المذكورة، «فهو حقّ و صواب، و إن عنى به شيئاً آخر فهو جهالة»، و كان ينبغي أن يطلب إفادة تصوّر ذلك الشيء المعنيّ بالماهية، ثمّ يحكم بعد ذلك عليه بكونه جهالة أو غيرها.

[المسألة التاسعة عشر: في أنّ كلامه تعالى حادث]

قال المصنّف: «و ليس مخاطباً متكلّماً في الأزل، لقبح خطاب المعدم».

٢. الأصل: واحد، بدل عن «واه جدّاً».

٤. الأصل: صفات.

٦. الأصل: التالي.

٨. الأصل: العالم.

١٠. من النسختين.

١. الأصل: موجودة.

٣. الأصل: عنه.

٥. الأصل: بكنهها.

٧. الأصل: عن.

٩. الأصل: و هي.

قال الشارح دام ظلّه: «اتَّفقت المعتزلة عليه» - أي على كونه تعالى ليس مخاطباً ولا متكلماً في الأزل - «خلافاً للأشاعرة والكلائية».

«و الدليل عليه: أنَّ العالم حادث»، فهو معدوم في الأزل، فخطابه في الأزل يكون خطاباً للمعدوم، «و خطاب المعدوم قبيح عقلاً، فإنَّه لا يحسن أن يجلس إنسان في داره و يأمر و ينهى من ليس حاضراً عنده».

«و أثبت ابن كلاب لله تعالى كلاماً قديماً ليس بأمرٍ و لا نهيٍ و لا خبرٍ ولا استخبار^١، «و هو غير معقول، فإنَّ كلامهم النفساني إمَّا أثبتوه» - أي حكموا بثبوتهم لله تعالى - «بالتقياس على الطلب الذي نجده من أنفسنا عند إيجادنا الأمر و النهي، و أثبتوا المغايرة بينه» - أي بين ذلك الطلب - «و بين الإرادة بما قدّمنا ذكره» في مسألة كونه تعالى متكلماً.

«وأمَّا إثبات غير ذلك» - أعني الكلام الذي يغاير الحروف و الأصوات و يُغاير ماهيّة الأمر و النهي و الخير - «فليس بمعقول» - أي متصوّر - «إجماعاً منّا و منهم»، و الهاء و الميم في قوله: «فإنَّ [٨٢ ب] كلامهم النفساني» [و^٢ في قوله: «و منهم» عائدة إلى الأشاعرة و الكلائية، وأضاف الكلام إليهم لدعواهم بثبوتهم .

قوله: «ثمَّ أنَّ الأشاعرة أثبتوا لله تعالى أمراً و نهياً في العدم^٣، و جَوَّزوا خطاب المعدوم كمن يوصي غيره بأن يأمر ولده بالتعلّم^٤ بعد موته، فإنَّ الولد مأمور بذلك الأمر»، و هذا المثال بهذه العبارة لا يفيد فهم^٥ ما قصده، فإنَّ المفهوم من هذا الكلام أنَّ ذلك الغير - أعني الموصى إليه - يأمر الولد بعد موت أبيه بالتعلّم، فيصير الولد مأموراً بذلك الأمر الصادر من الموصي إليه، و هذا غير مراد، و لا يمنع منه مانع، و الذي يذكر مثلاً في هذا الموضع أنَّ الإنسان إذا أخبره النبي الصادق بأنَّ الله تعالى يرزقه ولداً، لكنّه يموت قبل ولادة ذلك الولد، فإنَّه يحسن أن يقول لبعض أصحابه: إذا أدركت ولدي بالغا، فقل له أنَّ أباك يأمرُك بتحصيل العلم، فقد وجّه^٦ الأمر و هو^٧

١. النسختان: - و لا استخبار.

٢. من "الف".

٣. الأصل والف: القدم.

٤. الف: بالتعليم.

٥. الأصل و ب: لا يفيدهم، بدل: لا يفيد فهم.

٦. الأصل: وجه، الف و ب: وجد.

٧. الف: الامر من، بدل: الأمر و هو.

القول الذي صدر من الأب، و المأمور - و هو الولد - معدوم.

قوله: «و هو خطأ، فإنَّ الأمر هنا توجَّه إلى موجود» و هو المخاطب، فلم تكن ^١ علّة القبح ^٢ - و هو خطاب المعدوم - موجودة فيه، بخلاف خطاب الله تعالى عباده ^٣ أزلاً، «فإنَّه ليس مع الله تعالى» في الأزل «غيره ليأمره أن يأمرنا» عند وجودنا.

و الحق: أنَّ الأمر المتوجَّه إلى الموجود هنا هو الأمر بإخبار الولد عند وجوده بأنَّ أباه أمره بالتعلّم، و لانتزاع فيه، و أمّا الولد فغير مأمور بذلك الإخبار قطعاً، و المدعى أنَّه مأمور بالتعلّم من جهة أبيه باعتبار وجود لفظ دالٍّ على طلب التعلّم منه صادرٌ ^٤ عن أبيه حال عدمه هو، و لا معنى للأمر إلّا الطلب أو اللفظ الدالٌّ على الطلب اتفاقاً، و هما موجودان قبل وجود الولد، فيكون مأموراً قبل وجوده.

و جواب هذا: أنَّ الطلب المذكور ^٥ هو الإرادة، و نحن لانتزاع ^٦ في ثبوتها في الأزل، و اللفظ الدالٌّ على الطلب إنَّما يكون أمراً، إذا لم يدخله التصديق و التكذيب، أمّا على تقدير دخوله عليه، فإنَّه يكون خيراً لا أمراً و إن كان دالّاً على الطلب.

و إن سلّمنا كونه أمراً، لكن الخطاب إنَّما توجَّه إلى الموصى إليه في المثال المذكور و هو موجود، فلم يكن المعدوم مخاطباً.

و أعلم: أنَّ البحث في هذه المسألة متفرّع على كون الكلام عبارة عن الحروف و الأصوات أو أمراً قائماً بالنفس، فإن كان الأوّل استحالة كونه تعالى أمراً في الأزل و في ما لا يزال عند عدم المأمور و عدم من يتوجَّه إليه الخطاب، إن جوّزنا كون الإنسان مأموراً بخطاب ^٧ توجَّه إلى غيره، و إن كان الثاني ^٨ جاز.

قوله: «و قد يبيّن أزيد من هذا فيما سلف»، أي في مسألة كونه تعالى متكلماً.

٢. الف: فلم يكن على القبح.

٤. الأصل: صادراً.

٦. الأصل: نازع.

٨. الأصل: التالي.

١. الأصل: يمكن.

٣. الف: عباده.

٥. الأصل: + و.

٧. الأصل: مأمور، بل الخطاب.

[المقصد السادس: في استناد صفاته إلى وجوبه]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أنّ المؤثر واجب الوجود لذاته]

قال [المصنف]: «القول في الدلالة على أنّ الصفات ثابتة من وجوب وجوده فقط: مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المقصود، وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر، فيتسلسل أو ينتهي إلى الواجب لذاته^١».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق العقلاء على إثبات موجود واجب الوجود لذاته، والشيخ» - يعني المصنّف - [٨٣ آ] «لما أثبت في هذا الكتاب الصانع تعالى» بمعنى أنّه أثبت كونه تعالى موجوداً «أثبت ههنا وجوبه»، أي كونه تعالى واجب الوجود لذاته.

«والدليل عليه: أنّ ههنا موجوداً^٢ بالضرورة، فإن كان واجب الوجود ثبت المطلوب، وإن كان ممكن^٣ الوجود افتقر إلى مؤثر واجب الوجود وإلاّ لزم إمّا الدور» بأن يكون ذلك الموجود أو بعض علله مؤثراً في مؤثره القريب أو البعيد، «أو التسلسل» بأن يكون كذلك الموجود مؤثراً ولذلك المؤثر مؤثراً آخر مغايراً لأثره^٤ وهكذا إلى غير النهاية، «وهما» - أعني الدور والتسلسل

١. النسختان: بذاته.

٢. الأصل: موجود.

٤. الأصل: مغايراً لأثره، الف: مغاير للأثر.

٣. الأصل: ممكناً.

- «باطلان، وقد مضى فيما [تقدّم]¹ تقرير² هذه الشرطية» و هي قولنا: لو لم يكن الموجود المفروض على تقدير إمكانه مفتقراً³ إلى مؤثر واجب الوجود، لزم إثم الدور أو⁴ التسلسل واستحالة كل واحد من اللازمين المذكورين - هما⁵ الدور و التسلسل - و هما لازمان على سبيل البدل.

قوله: «وهذا برهان شريف قطعي أشير في قوله⁶ تعالى:»
- «أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» -

فإن في وجود كل موجود سواء كان جوهرًا أو عرضاً حادثاً أو قديماً دليلاً على ثبوت الواجب تعالى بهذا الطريق.

و الحق أن اللازم أحد الأمور الثلاثة و هي إما كون ذلك الممكن علّة لنفسه أو الدور أو التسلسل، و إنما أعرض الشارح دام ظلّه عن ذكر اللازم الأول و هو كونه علّة لنفسه، لظهور استحالته و المصنّف رحمه الله لم يتعرض للدور، بل جعل كون صانع العالم جائز الوجود ملزوماً لافتقاره إلى مؤثر و افتقاره إلى المؤثر ملزوماً لأحد الأمرين على سبيل البدل، و هما التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب.

و يحتمل إهماله ذكر الدور أمرين:

أحدهما: ظهور استحالته، فإن كثيراً من العقلاء زعموا أن العلم باستحالاته ضروري بخلاف التسلسل المحتاج إبطاله إلى إقامة البرهان.

الثاني: أن الدور على تقدير عدم الانتهاء إلى الواجب ملزوم للتسلسل⁷ أيضاً، فاستحالة التسلسل دالة على استحالاته، و بيان ذلك أن مجموع المؤثرين اللذين يكون كل واحد منهما مؤثراً في صاحبه - على تقدير تسليمه - يكون ممكناً، لإمكان كل واحد من جزئيه، و كل

٢. الأصل: تقدير.

٤. النسختان: وإثما.

٦. سورة فصلت، الآية ٥٣.

١. من "الف".

٣. الأصل: افتقر.

٥. ب: هنا.

٧. الأصل: التسلسل.

ممكن فهو محتاج إلى مؤثر، ولا يجوز أن يكون المؤثر نفسه بالضرورة^١ ولا جزءاً من أجزائه وإلا لكان^٢ ذلك الجزء مؤثراً في نفسه، لأن تأثيره في المجموع يستلزم تأثيره في كل واحد من جزئيه اللذين بينهما نفسه، فيكون المؤثر في ذلك المجموع خارجاً عنه، ثم ذلك الخارج ممكن، إذ التقدير ذلك، ولا يذ^٣ له من مؤثر، فمؤثره إن كان ذلك المجموع الذي هو أثره كان المجموع الحاصل من المجموع الأول ومن مؤثره الخارج عنه [ممكناً]^٤ مفتقراً إلى مؤثر خارج عنه، ثم الكلام في ذلك المجموع الثاني كالكلام في الأول وهكذا إلى غير النهاية، فظهر أن التسلسل لازم للدور^٥ على تقدير عدم الواجب وأن^٦ اللازم^٧ من كون الصانع تعالى ممكناً أحد الأمرين وهما التسلسل والانتهاؤ إلى الواجب على سبيل منع الخلوة، وهو مدعى المصنف.

واعلم: أن المراد [٨٣ ب] بالعالم في قول المصنف رحمه الله: «مدبر^٨ العالم إن كان^٩ واجب الوجود فهو المقصود» إما أن يكون السموات والأرض وما بينهما وإما ما سوى الله تعالى على اختلاف التفسيرين؛ فإن كان المراد المعنى الأول، فلا يخلو إما [أن]^{١٠} يريد بمدبر^{١١} العالم الفاعل القريب له، أي من غير توسط آخر أو الفاعل مطلقاً، فإن كان الأول لم يكن الدليل المذكور دالاً على المطلوب، أعني وجوب وجود مدبر العالم، لأنه إنما يدل على وجود^{١٢} واجب الوجود في الجملة، أما على أنه الفاعل للسموات والأرض وما بينهما بغير واسطة فلا، بل يحتاج إلى دليل آخر منفصل دال على نفي الواسطة بين واجب الوجود تعالى وبين العالم بهذا التفسير.

وإن كان الثاني وهو أن يكون المراد بمدبر^{١٣} العالم الفاعل له مطلقاً، سواء كان بواسطة أو لا

١. الأصل: ضرورة.
٢. الف: فلا بد، ب: -و.
٣. الف: اللزوم.
٤. الأصل: الدور.
٥. الف: اللزوم.
٦. الأصل: فإن.
٧. الف: كان.
٨. من النسختين.
٩. الف: إضافة من "الف".
١٠. الأصل: وجوب.
١١. الأصل: بمؤثر.
١٢. الأصل: مدبر.

بواسطة لزوم من الدليل المذكور ثبوت مدبّر العالم واجب الوجود، إلّا أنّه لا يدلّ على أن لا يكون هناك مدبّر آخر للعالم متوسط بين الواجب وبين العالم بالتفسير المذكور ويكون ممكناً لذاته إلّا أن يقوم دليل على انحصار الموجودات الممكنة في السموات والأرض وما بينهما، وإن كان المراد بالعالم المعنى الثاني كان المراد بمدبّر العالم الفاعل لجميع ما سواه من الموجودات، فيكون تقرير دليل وجوب وجوده أنّه لو لم يكن الفاعل لجميع ما سواه من الموجودات واجباً لكان ممكناً والتالي باطل، فالمقدّم مثله والملازمة ظاهرة.

وبيان بطلان التالي أنّه إذا كان ممكناً كان مفقراً إلى فاعل موجود، فإن كان ذلك الفاعل من جملة آثار مدبّر العالم لزوم الدور، وإن كان خارجاً عنها لزوم كون مدبّر العالم غير مدبّر العالم وهما محالان.

وأيضاً فالفاعل المدير^١ للعالم^٢ المفروض أولاً إن كان واجباً كان هو مدير العالم بالحقيقة، وإن لم يكن واجباً فإن انتهى إلى واجب كان مدبّر العالم ذلك الواجب المنتهى إليه وإن لم ينته إلى واجب تسلسل، وإنه محال.

[المسألة الثانية: في أنّه تعالى ليس بعرض ولا بجسم]

قال المصنف: «والموجود إما أن يتعلّق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه، أو لا يتعلّق، والأوّل ممكن، والثاني واجب لذاته، والله تعالى ليس بعرض، لأنّ العرض يتقوّم بمحلّه، وما يتقوّم بغيره فهو ممكن، وليس بجسم، لما ذكرناه أولاً».

قال الشارح دام ظلّه: «لما أثبت الشيخ أبو إسحاق رحمه الله أولاً^٣ وجوب وجوده - والهاء عائدة إلى مدبّر العالم تعالى - «شرح في المسائل اللازمة عنه وهي أربع»:

«الأولى: أنّه ليس بعرض ومهد لذلك» - أي للزوم المسائل اللازمة عنه - «قاعدة و^٤ هي أنّ الموجود من حيث هو» - أي مع قطع النظر عمّا غيره - «إما أن يتعلّق وجوده بغيره، أو

٢. الأصل: العالم.

٤. النسختان: - و.

١. الأصل: لمدير.

٣. الف: أولاً.

لايتعلّق، و الثاني» وهو الذي لايتعلّق وجوده بغيره هو «الواجب، و الأول» وهو الذي يتعلّق وجوده بغيره هو «الممكن، و نمّني بالتعلّق ههنا» - أي في قولنا: "الموجود إمّا أن يتعلّق وجوده بغيره" - «الاحتياج و الافتقار كتعلّق المعلول [و] المشروط و الحال و المركّب بالعلّة» كتعلّق الإحراق بالنار، «و الشرط [٨٤ آ]» كتعلّقه^٢ بيبوسة^٣ الحطب^٤، «و المحلّ» كتعلّق السواد بالجسم، «و الجزء» كتعلّق الجسم بالجواهر الفرد^٥، أو المادّة، أو الصورة.

«إذا ثبت^٦ هذا، فالعرض متعلّق بالمحلّ بحيث يستحيل وجوده منفكاً عنه و محتاج فيه» - أي في وجوده - «إليه» - أي إلى المحلّ - لتشخصه و قوامه بالفعل^٧، و واجب الوجود لايفتقر في وجوده إلى غيره، فهو ليس بعرضي».

«الثانية» من المسائل الأربع اللازمة من^٨ وجوب وجوده تعالى: «أنّه ليس بجسم، لأنّ كلّ جسم مركّب، إمّا من الجواهر الأفراد» - كما هو مذهب جمهور المتكلّمين - «أو من المادّة والصورة» - كما هو مذهب الحكماء - «و كلّ مركّب مفتقر» إلى جزئه و جزؤه مغاير له، فيكون ممكناً، «و ذلك ينافي الوجوب الذاتي».

[المسألة الثالثة: في أنّه تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته]

قال المصنّف: «و ليس له وصف زائد على ذاته، لأنّه إن تقوّم وجوده به كانت الذات مفتقرة إلى غيره، و إن لم يتقوّم فهو معلول، و علّته إمّا الذات و يستحيل كونها فاعلة و قابلة [، أو]^٩ غيرها و لا علاقة لواجب الوجود بغيره».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا» - أي كون صفاته تعالى غير زائدة على ذاته - «مذهب^{١٠}

١. من الف.

٢. الأصل: كتعلّق.

٣. الأصل: بيبوسة.

٤. الأصل: الخطب.

٥. الأصل: المفرد.

٦. الأصل: أثبت.

٧. الف: بالفعل.

٨. في جميع النسخ: عن.

٩. من "الف".

١٠. الف: فذهب.

الأوائل» - يعني الحكماء - «و جماعة من المتكلمين، [و] اختاره الشيخ» - يعني المصنف - «واستدل^١ عليه بأنه لو كانت له صفة زائدة على ذاته، فإمّا أن تكون» تلك الصفة «مقومة للذات» - أي داخلية في حقيقتها و جزءاً منها - «أو عارضة لها»، أي خارجة عنها.

«والأوّل» - وهو كونها مقومة للذات - «باطل، أمّا أولاً فلأنّه يلزم افتقاره تعالى إليها والمفتقر ممكن»، فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف، «و أمّا ثانياً، فلأنّ الصفة لا يعقل تقوم الذات بها»، لأنّ المقوم للشيء متقدّم على ذلك الشيء و متبوع له و الصفة على العكس من ذلك، فإنّها متأخرة عن موصوفها و تابعة له، فلو كانت الصفة مقومة لموصوفها لكانت متقدمة عليه متأخرة عنه تابعة له متبوعة [له]^٢، و ذلك محال.

«و الثاني» و هو كونها عارضة للذات خارجة عنها، فهو «باطل أيضاً، لأنّ الصفة حينئذ تكون ممكنة» و كلّ ممكن فله^٣ مؤثر، فالصفة لها مؤثر، «فمؤثرها إمّا الذات أو غيرها:

و الأوّل باطل وإلاّ لكان الشيء الواحد» - وهو ذات واجب الوجود تعالى - «فاعلاً» لشيء واحد و هو تلك الصفة «و قابلاً» له^٤ لوجوب قيام الصفة بموصوفها، و الموصوف لامحالة قابل لصفته بالضرورة، «و ذلك محال»، لأنّ نسبة الفاعل بالوجوب و نسبة القابل بالإمكان و يمتنع أن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الشيء الواحد بالوجوب و الإمكان.

«و الثاني» - وهو كون المؤثر في تلك الصفة غير ذات الواجب تعالى - «باطل أيضاً، وإلاّ لكان واجب الوجود تعالى متعلّقاً بغيره» - أعني ذلك المؤثر في الصفة المغايرة^٥ له، «و منفعل^٦ عنه، و واجب الوجود لا يتعلّق بغيره».

قوله: «و في هذا الدليل نظرٌ من وجهين:

«الأوّل: لانسلم استحالة استناد القبول و الفعل إلى شيء واحد و ما ذكره غير واضح، لأنّ

٢. الأصل: فاستدلّ.

٤. الأصل: له.

٦. الف: المغاير.

١. من ألف.

٣. من النسختين.

٥. الف: له.

٧. الأصل: منفصلاً.

الإمكان باعتبار القبول لا ينافي الوجوب باعتبار الفعل، و المحال يلزم لو اتحد الاعتبار» بأن تكون نسبة الشيء الواحد إلى الشيء الواحد بالاعتبار الواحد بالوجوب و الإمكان، أمّا مع تغاير الاعتبار، فلا.

«الثاني: لانسلم امتناع تعلّقه بالغير على الوجه الذي ذكره ههنا»، فإنّ المحال تعلّقه بالغير تعلّق المحتاج بالمحتاج إليه، كما سبق؛ أمّا تعلّق احتياج [٨٤ ب] صفة من صفاته إلى غيره، فلم قلت: إنّه محالّ. «ولا يلزم من استناد صفة إلى الغير إمكانه»، بل يقتضي إمكان صفته، وهذا غير مذكور في الدليل.

و لقائل أن يقول: استفادته^١ صفته من الغير تدلّ على تأثره^٢ و انفعاله عن ذلك الغير، و الانفعال و التأثير إنّما يتحقّق مع المنافاة و لامنافٍ له تعالى، لأنّ [كلّ]^٣ ما عداه فهو صادر عنه تعالى و مستند إليه، و لأنّ ذلك الغير حادث لما تقدّم من حدوث ما سوى الله تعالى، فأثره - أعني الصفة - أولى بالحدوث، فقيامها بذات الله تعالى يستلزم قيام الحوادث بها، و قد تقدّم بيان استحالتة.

قوله: «و الصواب هنا أن الصفات زائدة في المعقوليّة لا في الخارج»، أمّا الأوّل فلاّنا نقل الذات و نفعل عن الصفات، و المعقول غير المفعول^٤ [عنه]^٥، و أمّا الثاني فلما مرّ. و هذه المسألة هي ثلاثة المسائل الأربع اللازمة من وجوب^٦ وجوده تعالى.

[المسألة الرابعة: في أنّه يستحيل عليه التغيّر]

قال المصنف: «و ليس بمتغيّر، لأنّ حدوث أمر في ذاته إن اقتضاء غيره كانت ذاته متعلّقة بالغير، و الذات تقتضي دوام التغيّر».

٢. الأصل: تأثيره.

٤. النسختان: ههنا.

٦. الأصل: المعقول.

٨. الأصل: وجود.

١. الأصل: استفادة.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: + في.

٧. من ألف.

قال الشارح دام ظلّه: «اتَّفَقَ العقلاء عليه» - أي على امتناع التغيّر عليه تعالى -، «إلا القائلين بجواز قيام الحوادث به تعالى الله عن ذلك» علواً كبيراً^١.

وهذه رابعة المسائل الأربع اللازمة من وجوب وجوده تعالى.

«و الدليل عليه أنّ التغيّر» هو عبارة عن تبدّل حال بسبب حصول ما كان منتفياً^٢ عنه، أو انتفاء ما كان حاصلًا له، «إمّا أن تقتضيه ذاته تعالى أو غيره، والثاني محال، وإلا لكان الله متعلّقاً بغيره، و واجب الوجود لا يتعلّق بغيره» على ما تقدّم.

«و الأوّل باطل، وإلا لزم دوام التغيّر لدوام ذاته» التي هي سبب فيه، و حينئذٍ «لا يكون التغيّر تغيّراً»، إذ^٣ ليس هناك تبدّل حال بأخرى^٤، لوجوب استمرار الذات على ما اقتضته مطلقاً أزلاً وأبداً، «هذا خلف».

[المسألة الخامسة: في أنّه تعالى مبتهج بذاته]

دقيقة

قال المصنّف: «المؤثّر مبتهج بالذات، لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، وكيف لأ، و الواحد ممّا يلتدّ بكماله النقصاني و كونها في الشاهد من توابع اعتدال المزاج لا ينفي أن يكون في الغائب لغير ذلك لجواز تعدّد السبب».

«و لسنا نقول: إنّهُ يلتدّ بخلق شيءٍ ليجب وجوده أزلاً، بل هو يلتدّ بذاته، و هذه المسألة سطرنا فيها كتاباً مفرداً، و سعيّنا بكتاب الابتهاج».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه المسألة ممّا وافق الشيخ أبو إسحاق فيها الحكماء، و خالف الإماميّة و باقي المتكلّمين فيها، و قد اتَّفَقَ الحكماء على نفي الأكم عليه تعالى»، و ذلك لأنّ الأكم إمّا من توابع المزاج أو إدراك المنافي، و كلاهما مستحيلان على الله تعالى.

٢. الأصل: منفياً.

٤. ب: أخرى.

١. الف: علواً كبيراً.

٣. الأصل: أو.

٥. الف: ملنّد.

و عبّر المصنّف عن الواجب تعالىّ بالمؤثّر من غير تقييد، لأنّ المؤثّر يقول مطلق لا يصدق إلّا على الواجب، لأنّنا إذا نسبناه إلى أيّ ماهيّة من الماهيّات المغايرة له كان مؤثّراً فيها و فاعلاً لها، و أمّا غيره تعالىّ من الذوات الممكنة و إن جاز أن يكون مؤثّراً علىّ مذهبنا و مذهب المعتزلة و الحكماء، فإنّه لا يكون مؤثّراً لمؤثّره و لا شيء ممّا يتوقّف عليه وجوده، فلا يصدق عليه المؤثّر إلّا مقيداً.

قوله: «و في هذه المسألة مباحث:»

[المبحث] الأوّل: في حدّ اللدّة [و الألم]

«قالوا» - أي الحكماء - و هذا الحدّ الذي يأتي ذكره هو الذي ذكره أبو علي بن سينا في كتاب الإشارات «: هي» - أي اللدّة - «إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث [٨٥ آ] هو كذلك، و الألم إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر». و ينبغي أن يضاف إليه قوله: «من حيث هو كذلك»، كما قيل في اللدّة، و إنّما جعل البحث في حدّ اللدّة مع أنّه ذكر فيه حدّ اللدّة و الألم، لأنّ غرضه الذاتي من هذا البحث إنّما هو حقيقة اللدّة، لأنّه إنّما ذكره إيضاحاً و^١ شرحاً لكلام المصنّف، و المصنّف لم يتعرض لذكر الألم هنا. قوله: «فالإدراك معلوم» لا يحتاج إلى تفسير، «و النيل الإصابة و الوجدان، و لا بدّ منهما»، أي من الإدراك و النيل في التعريف.

«أمّا الأوّل» و هو الإدراك، فلاّنا لو حذفناه و اقتصرنا على ذكر الثاني - أعني النيل - لم يكن دالّاً عليه إلّا بالمجاز، إذ ليس لفظ النيل موضوعاً للإدراك، و إنّما يدلّ عليه بالالتزام. «و هو» - أعني المجاز - «محترز عنه^٢ في التعريف»، و ذلك لافتقاره في دلّته^٣ على المعنى المجازي إلى قرينة صارفة له عن معناه الحقيقيّ معيّنة^٤ لذلك المعنى المجازي، و هو بدون تلك القرينة غير دالّ عليه أصلاً.

٢. الف: فحرز عنه.

٤. الأصل: معيّنة.

١. الف: أيضاً جاز، بدل: أيضاً حاً و.

٣. الف: في أدلته.

«وَأَمَّا الثَّانِي» - وهو النيل -، فَلَتَأْ لَوْ أَهْمَلْنَاهُ^١ وَاقْتَصَرْنَا عَلَى لَفْظِ الْإِدْرَاكِ لَمْ يَكُنْ دَالًّا عَلَى اللَّذَّةِ، لِأَنَّ الْإِدْرَاكَ قَدْ يَكُونُ بِحَصُولِ صُورَةٍ مُسَاوِيَةٍ^٢ لِلَّذِي فَلَا تَحْصُلُ^٣ اللَّذَّةُ، إِذِ اللَّذَّةُ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِالنَّائِلِ الَّذِي هُوَ حَصُولُ ذَاتِ اللَّذِيذِ، بَلَا بِحَصُولِ^٤ مَا يَسَاوِي اللَّذِيذِ، أَعْنِي الصُّورَةَ. «وَقَوْلُنَا: لَوْصُولُ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرَكِ»، لِأَنَّ اللَّذَّةَ لَيْسَتْ إِدْرَاكَ لِلَّذِيذِ فَقَطْ، بَلْ هِيَ إِدْرَاكَ حَصُولِ اللَّذِيذِ لِلْمُتَلَذِّذِ وَصَوْلِهِ إِلَيْهِ، وَالشَّارِحُ دَامَ ظَلَمَهُ لَمْ يَتَمَرَّضْ لِذِكْرِ فَائِدَةِ قَوْلِهِ: «لَوْصُولُ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرَكِ» وَقَوْلُنَا: «لَوْصُولُ^٥ مَا هُوَ عِنْدَ الْمَدْرَكِ كِمَالٍ وَخَيْرٍ»، لِأَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ كِمَالًا وَخَيْرًا بِالْقِيَاسِ إِلَى شَيْءٍ، وَهُوَ لَا يَعْتَقَدُ كِمَالِيَّتَهُ وَخَيْرِيَّتَهُ، فَلَا يَلْتَذُّ بِهِ، وَقَدْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ وَهُوَ يَعْتَقِدُهُ، فَيَلْتَذُّ بِهِ، فَالْمَعْتَبَرُ^٦ إِنَّمَا هُوَ «كِمَالِيَّتُهُ وَخَيْرِيَّتُهُ عِنْدَ الْمَدْرَكِ»، لَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ.

وَالْكِمَالُ وَالْخَيْرُ هُنَا - أَعْنِي الْمَقْيَاسَ إِلَى الْغَيْرِ - هُمَا حَصُولُ شَيْءٍ لِمَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَهُ، أَيْ حَصُولُ شَيْءٍ يَنْسَبُ شَيْئًا وَيُصْلِحُ لَهُ أَوْ يُلِيقُ بِهِ بِالْقِيَاسِ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْكِمَالِ وَالْخَيْرِ أَنَّ الْحَصُولَ يَقْتَضِي لَامْحَالَةَ بَرَاءَةٍ مَا مِنَ الْقُوَّةِ لِذَلِكَ الشَّيْءِ، فَهُوَ بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ فَقَطْ كِمَالٌ وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ مُؤَثَّرًا خَيْرٌ وَذُكْرًا مَعًا فِي الْحَدِّ تَعَلَّقَ مَعْنَى اللَّذَّةِ بِهِمَا جَمِيعًا، وَقَدْ مَّ كِمَالٍ عَلَى الْخَيْرِ لِأَنَّهُ أَعَمُّ، وَأَخَّرُ الْخَيْرَ لِأَنَّهُ يَفِيدُهُ تَخْصِيصًا مَا.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «مَنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ، لِأَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ كِمَالًا وَخَيْرًا مِنْ جِهَةٍ دُونَ جِهَةٍ، وَالْإِلْتِذَاذُ بِهِ تَخْتَصُّ بِالْجِهَةِ الَّتِي [هُوَ]^٧ مِنْهَا كِمَالٌ وَخَيْرٌ»، فَهَذِهِ مَاهِيَّةُ اللَّذَّةِ وَتَقَابُلُهَا [مَاهِيَّةُ] الْأَلَمِ.

[المبحث الثاني: في إثبات اللذة العقلية]

قوله: «وَقَدْ نَازَعَ فِيهَا جَمَاعَةٌ» وَأَنْكَرُوا مَا عَدَا اللَّذَاتِ الْحَسَنِيَّةَ.

قوله: «وَذَلِكَ، لِأَنَّ اللَّذَّةَ إِدْرَاكَ الْكِمَالِ وَلِكُلِّ قُوَّةٍ مِنَ الْقُوَى كِمَالٌ يَخْصُهَا، فَكَمَا أَنَّ الْعَيْنَ^٨

١. الف: اهمالناه.

٢. الأصل: ولا تحصل.

٣. الأصل: يحصل.

٤. الف: - لوصول.

٥. الأصل: والمعتبر.

٦. من النسختين.

٧. من النسختين.

٨. الأصل: فكالات العين، الف: فكمال العين.

تلتذّ بوصول كمالها و هو^١ مشاهدتها للمحبوب، و الذوق يلتذّ بوصول كماله إليه و هو الطعم اللائق، كذلك القوّة العقلية تلتذّ بوصول كمالها إليها، و هو إدراك الملائم لها، كالعلوم والاعتقادات المطابقة.

واعلم أنّ هذا الكلام ليس فيه دلالة على إثبات اللذة العقلية بما يعتمد عليه، و أيضاً فلأنّسَلَم أنّ العين تلتذّ بمشاهدة الصورة المحبوبة و لا الذوق يلتذّ بإدراك الطعوم الملائمة، و إنّما [٨٥ ب] يلتذّ بذلك النفس، والعين والذوق اللتان للنفس بتوسطهما تدرك الصور و الطعوم، و ربّما استدلّ من منع اللذة العقلية بأنّ النفس قبل الموت عالمة بكثير من المعلومات مع أنّها لاتجد اللذة العظيمة التي يصفونها، و أيضاً فإنّنا نعلم بالضرورة أنّ علومنا البديهية كامتناع اجتماع^٢ النقيضين و كون الواحد نصف الإثنين و غيرها لا يبلغ الحدّ الذي نجده عند الأكل عقيب إفراط الشبع^٣ وعند الجماع عقيب إفراط الشبق.

ولا يقال: إنّ استعمال النفس بتدبير البدن مانع عن اللذة.
لأنّ نقول: إذا كانت اللذة نفس الإدراك و هو موجود، كان اشتغال^٤ النفس على ما ذكرتم مانعاً عن تحقّق ما هو متحقّق، و إنّ محال.

[المبحث] الثالث: في أنّ اللذة العقلية أقوى من اللذة الحسّية

«لأنّ إدراك القوّة العقلية أتمّ» من إدراك القوى الجسمانية، «فإنّها» - أي القوّة العقلية - «تصل إلى كنه الحقيقة و تميّز الماهية عن غيرها بفصولها» - أي ذاتياتها المختصّة بها - «و تفصلها^٥ إلى أجزائها» التي هي الأجناس و الفصول «و تميّزها عن أعراضها» [الخارجية عنها]^٦ اللازمة والمفارقة.

«و أمّا الحسّ، فإنّه إنّما يدرك ظواهر الأشياء و أعراضها» و لا تصل إلى نفس الحقيقة.

٢. الأصل: + وجود.

٤. الأصل: استعمال.

٦. من النسختين.

١. الأصل: هي.

٣. الأصل: الشعب، الف: التعب، ب: الشعب.

٥. الأصل: بوصولها.

قوله: «و أيضاً فإنّ مدرك القوّة العقلية واجب الوجود تعالى وصفاته، والأشياء التي لا يجوز عليها التغيّر كالمطابع الكلية والماهيات الباقية ومدرك الحسّ أشياء جزئية متغيّرة ممكنة عدميّة بذاتها مستفيدة للوجود من غيرها، ولا ريب أنّ الأول أكمل، فإدراكه يكون ألذّ وأتمّ بهجة»، لأنّ نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الإدراك إلى الإدراك والمدرك إلى المدرك في الكمال والنقص. ولما منع أن يمنع أنّ نسبة اللذة إلى اللذة هي نسبة المدرك^١ إلى المدرك ويطالب مدّعيه بإقامة البرهان عليه، ليتمّ كون اللذة العقلية أكمل من اللذة الحسيّة.

[شرح المباحث المذكورة]

قوله: «و إذ قد تمهّدت هذه المباحث، فلنرجع إلى الشرع، فنقول: الابتهاج اللذة و السرور، والمراد به الحال التي يحصل لذّي الخير و الكمال» من جهة الخير و الكمال. «وقد ادّعى المصنّف ثبوته لله تعالى، لأنّه تعالى عالم بذاته التي هي أكمل الموجودات وذاته ملائمة لذاته، وإدراك الملائم الكامل» من حيث هو ملائم كامل «يوجب اللذة، وكيف لا يكون الحال كذلك، و الواحد ممّا يلتذّ بكماله» - أي بإدراك كماله - «النقصاني، فكيف ينتفي عن الله تعالى هذا المعنى مع تجاوز كماله الغاية القصوى».

«و احتجّ المتكلّمون» على نفي اللذة مطلقاً عنه تعالى «بوجهين:»

«الأوّل: أنّ اللذة من توابع اعتدال المزاج، فلا يصحّ ثبوتها في حقّه تعالى لانتفاء متبوعها، وهو المزاج عنه تعالى» وفاقاً، وإمّا كان المزاج متبوعاً لها، لأنّه متبوع لاعتدال المزاج المتبوع للذة، و متبوع المتبوع بالضرورة.

«الثاني: أنّ اللذة» الثابتة لله تعالى «إن كانت قديمة - و هي داعية إلى إيجاد الملتذّ به - وجب^٢ وجود الملتذّ به قبل أن يوجد لوجود» المقتضي و هو القدرة و «الداعي و انتفاء المانع وهو الأزل»، فما من وقت يفرض ابتداء وجوده فيه إلّا و يجب وجوده قبل ذلك الوقت المفروض، و ابتداء وجوده قبل ابتداء وجوده محال بالضرورة.

٢. الأصل: وجوب.

١. الأصل: الإدراك.

«وإن كانت حادثة كان الله تعالى [٨٦ آ] محلاً للحوادث»، وهو محال.

وفي هذا نظر، فإنَّ اللذة إذا كانت قديمة وجب قدم الملتدِّ به، لكونها متأخرة عنه بالذات؛ فكيف يقال: لو كانت قديمة لزم وجود الملتدِّ به قبل وجوده، [فإنَّه] ^٢ مشعرٌ بحدوث الملتدِّ به على تقدير قدم اللذة وإنَّه محال، وقد صرح المصنّف رحمه الله تعالى بذلك بقوله: «و لسنّا نقول: إنَّه يلتدُّ بخلق شيءٍ ليجب وجوده أزلاً».

قوله: «و أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «عن الأول بأنَّ كون اللذة من توابع اعتدال المزاج في الشاهد لا يقتضي كونها في الغائب كذلك، فإنَّه يجوز تعدّد ^٣ السبب مع وحدة المسبّب بالنوع» كالحرارة ^٤ المتعدّدة بالنوع الصادرة عن أسباب كثيرة وقيد ^٥ الوحدة بالنوع احترازاً من ^٦ الوحدة بالشخص، فإنَّ اتّحاد المسبّب بالشخص يوجب اتّحاد السبب ^٧ بالشخص، لاستحالة تعدّد العلل الثابتة على المملول الواحد بالشخص، «فاعتدال المزاج موجب للذة عندنا» - أي في حقنا -، «و لا يلزم ^٨ انتفاء هذا السبب» - أعني اعتدال المزاج عن الله تعالى - «انتفاء المسبّب» - أعني اللذة - لاحتمال ثبوته لسبب ^٩ آخر.

«و عن الثاني: أنَّ المحال» - وهو وجود الملتدِّ به قبل وجوده - «يلزم لو قلنا: إنَّه يلتدُّ بفعله، أمّا إذا قلنا: إنَّه يلتدُّ بذاته فلا»، لأنَّه حينئذٍ لا يحتاج في لذّته إلى ملتدٍّ به مباين لذاته تعالى. قوله: «و قد ذكر المصنّف أنّه صنّف كتاباً في هذه المسألة و لم يصل إلينا» ونحن نقول كذلك.

٢. من "ب".

١. الف: تعالى.

٤. الف: الحركة.

٣. الف: تعدّد.

٦. الاصل: عن.

٥. الف: قبل.

٨. الأصل: عن.

٧. الأصل: المسبّب.

٩. الأصل: عن.

[المقصد السابع: في العدل]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في التحسين و التقييح]

قال المصنّف: «القول في العدل، و الأفعال قد يستقلّ العقل بقبح بعضها دون بعض و بحسنه كالظلم و الإنصاف^١ و الكذب و الصدق، لأنّه معلوم و لا يستند إلى الشرع، لاستقباح الجاهليّة له، فلا بدّ من العقل، و لأنّنا^٢ عند كونه ظلماً نحكم بقبحه، و المؤثّر فيه نفس كونه ظلماً».

«و ممّا من ادّعى الضرورة في ذلك و هو الحقّ، و لهذا إذا شككنا في النبوة يرتفع قبح الزنى دون قبح الظلم، و لو كان الحسن للأمر لم تكن أفعال الصانع حسنة، و انتفاء النهي يقابله في القبح انتفاء الأمر، فوجب أن تكون أفعاله قبيحة».

قال الشارح دام ظلّه: «أطلق المتكلّمون العدل على العلوم التي لها تعلّق بأحكام أفعاله تعالى من حسن الحسن منها^٣ و وجوب الواجب و نفي القبيح عنها».

«و الأصل الذي يتفرّع عليه مسائل العدل معرفة كونه تعالى حكيماً لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب، فإذا أثبتوه بنوا عليه مسائل العدل من حسن التكليف و وجود اللطف و غيرهما من المسائل الآتية، و لما كان هذا الأصل، - يعني كونه تعالى حكيماً - «يتوقّف على معرفة الحسن و القبح و أنّهما عقليّان» - إذ لو كانا شرعيّين^٤ لم يقبح منه تعالى شيء، فجاز إخلاله بالواجب -

٢. الأصل: منها، ب: فيها.

٤. الأصل: شرعيان.

١. الأصل: الانصاف.

٣. الأصل: منها، ب: فيها.

«ابتدأ المصنّف بالبحث عن ذلك».

«و اعلم: أنَّ حقيقة الفعل الاختياري هو ما صدر عن المؤثر على جهة الصّحة، لا على جهة الوجوب».

وفي هذا الحدّ نظّر، فإنّه غير مطّرد لإندراج الذوات من الجواهر والأعراض في الحدّ لصدورها عن الله تعالى عند المحقّقين على جهة الصّحة، وليست أفعالاً.

«و ينقسم» الفعل الاختياري «إلى حسن و قبيح، فالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذمّ، و القبيح ما لفعله مدخل في استحقاق الذمّ».

«و احترز في الحديثين» - يعني حدّ الحسن و حدّ القبيح [٨٦ ب] - «بالمدخلية عن الصفات، فإنّها وإن لم يستحقّ بها الذمّ إلّا أنّ لها مدخلاً فيه»، و ذلك عند الإصرار^١ عليها.

«إذا ظهر هذا، فنقول: الإمامية و المعتزلة ذهبوا إلى أنّ من الأفعال ما يحسن لوجوه يقع عليها، أي يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات يوصف لأجل تلك القرينة بأنّه^٢ دفع ضرر مثلاً، فيقضي العقل بحسنها، و منها ما يقبح لوجوه يقع عليها، أي يقترن بحدوثها قرينة راجعة إلى النفي أو الإثبات يوصف لأجلها بأنّه ظلم مثلاً، فيوصف بالقبح».

«و قالت المجبّرة: إنّ الحسن و القبح إنّما هو بالأمر و النهي الشرعيّين، و العقل لا يقضي في شيء^٣ من الأفعال بحسن و لاقبح».

«و اختلفت المعتزلة، فقال بعضهم: إنّ العلم بحسن بعض الأفعال كالصدق» النافع «و قبح بعضها» كالكذب الضارّ «ضروريّ، و آخرون قالوا: إنّهُ استدلاليّ، و اختار الشيخ» - يعني المصنّف - القول «الأوّل».

«و استدلت المعتزلة بوجوه»:

«الأوّل: أنّا نعلم قبح الكذب و الظلم و حسن الصدق و الإنصاف» وفاقاً، «و لأمدرك» لهذا الحسن و القبح «إلّا العقل و الشرع» على سبيل منع الخلوّ إجماعاً، «و الثاني» - و هو كون

٢. الأصل: فأنّه.

١. الأصل: الاصرار.

٣. الأصل: + ذلك.

مدرکہما الشرع - «باطل و إلا لما حکم به العقل قبل الشرع، لكن الجاهلیة» - [أعني^١ المتقدّمین علی الشرع - یحکمون بالحسن والقبح، و إن لم یعترفوا بالشرع، و كذلك البراہمة المنکرون للشرائع] یحکمون بالحسن والقبح، فتعین کون مدرکہما العقل، و هو المطلوب.

«الثاني: أنا عند العلم بكون الفعل ظلماً نحكم بقبحه و إن لم نعلم شيئاً آخر، و إذا انتفى هذا الوجه» - أعني كونه ظلماً - «و سائر وجوه القبح لم یحکم بقبحه، و ذلك ممّا يقتضي إسناد القبح إلى كونه ظلماً، كما أنا عند العلم بملاقاة^٢ النار للحطب^٣ اليابس نحكم بالإحراق، فنسند الإحراق إلى النار، فكذا هنا، و ليس هذا استدلالاً بالدوران الظني»، يعني المفيد للظن.

و الدوران عبارة عن وجود الحكم عند وجود الوصف و عدمه عند عدمه، «بل هو نوع من القضايا البديهية و يسمى» هذا النوع «بالحدسيات» و هي قضايا یحکم بها العقل بحدس قويّ «من النفس يزول معه الشك».

«الثالث: لو كان قبح المقبحات» - أي التي حکم العقلاء بقبحها - «مستنداً إلى الشرع، لما وقع الفرق بين ما علم قبحه من الشرع و من العقل، و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله». «بيان الشرطية» - و هو بیان استلزام المقدّم، أعني إستناد قبح المقبحات إلى الشرع، للتالي^٤ و هو [عدم]^٥ وقوع الفرق بين ما^٦ علم قبحه من الشرع و ما علم قبحه من العقل - «ظاهر» - أي واضح غني عن إقامة الحجة عليه.

«و بيان نفي التالي: أنا عند تشككنا في الشرع نتشكك^٧ في قبح» ما علمنا قبحه من الشرع خاصة كقبح «الزنى و شرب الخمر، و لا نتشكك في» ما علمنا قبحه من العقل «كقبح الظلم و الكذب».

«[الرابع]^٨: لو كان الحسن» مستفاداً «من الشرع لما كانت أفعال الله حسنة، و التالي^٩ باطل

١. الأصل: بما لاقاة.

٢. الأصل: التالي.

٣. الأصل: بينهما.

٤. من ألف، في الأصل: + قوله.

٥. من ألف.

٦. الأصل: الحطب.

٧. من ألف.

٨. الأصل: تشكك.

٩. الأصل: الثاني.

بالإجماع، فالمقدّم مثله، بيان الشرطيّة: أنّ الحسن عندهم - أي عند المجبرة - «^١ هو المأمور به، و أفعال الله تعالى غير مأمور بها، فلا تكون حسنة».

«لا يقال: المقتضي لحسن أفعاله تعالى انتفاء النهي عنها، لا توجّه الأمر بها^٢، و حينئذٍ تكون حسنة، و إن لم تكن مأموراً بها لكونها غير منهي عنها.

«لأنّنا نقول: لو كان انتفاء النهي» عن الفعل «محسناً» له - أي مقتضياً لكونه حسناً - «لكان انتفاء الأمر به مقبّحاً» له - أي مقتضياً لكونه قبيحاً - «لاستحالة إيجاب الضدين حكماً واحداً» هو الحسن، و الضدان هنا انتفاء النهي و انتفاء الأمر، فإنهما متضادان^٣ [٨٧ آ] لتضادّ مقابلتهما، أعني النهي و الأمر، «فكان يجب أن تكون أفعاله بأسرها قبيحة لانتفاء الأمر عنها»، لاستحالة كونها مأموراً بها، و إنّه محال اتفاقاً.

«و إلى هذا أشار المصنّف بقوله: «و انتفاء النهي يقابله في القبح انتفاء الأمر».

و في هذا نظراً، لأنّنا^٤ لانسلم حصول المضادة بين انتفاء الأمر و انتفاء النهي، و إن سلّمنا ثبوت المضادة بين مقابلتهما - أعني الأمر و النهي - لصدقهما معاً على موضوع واحد في حالة واحدة و هو كلّ فعل لم يتعلّق به أمر و [لا] نهى، و حينئذٍ لا يلزم من اقتضاء أحدهما حكماً اقتضاء الآخر ضدّ ذلك الحكم.

و الأجود في تقرير هذه الملازمة أن نقول: لو اقتضى^٥ انتفاء النهي عن الفعل كونه حسناً لكان ذلك الاقتضاء إنّما هو باعتبار اقتضاء النهي عن الفعل كونه قبيحاً و وجوب مضادة الحكم الذي يقتضيه أحد النقيضين للحكم الذي يقتضيه النقيض الآخر، و هذا بعينه يوجب اقتضاء انتفاء الأمر بالفعل كونه قبيحاً، لأنّ الأمر بالفعل يقتضي كونه حسناً، فيقتضي نقيضه ضدّ ذلك و هو كونه قبيحاً.

٢. الأصل: لها، الف: مها.

٤. الأصل: لانتفاء.

٦. من النسختين.

١. الأصل: + و.

٣. الأصل: متضادين.

٥. الأصل: بأنّا.

٧. الأصل: اقتضاء.

«الخامس: لولا الحسن والقبح العقليّان لم يقبح [من] الله شيء^١، وكان يحسن منه إرسال الكذب والخلف في خبره^٢ وهذا يقتضي ارتفاع الوثوق بالوعد والوعيد، وفيه إبطال التكاليف»، إذ الفائدة في التكليف^٣ تعريض المكلف لاستحقاق الثواب، فإذا لم يقبح من الله شيء جاز أن لا يثيب المكلف الطائع وأن لا يعاقب العاصي، بل يجوز أن يعاقب المؤمن المطيع ويثيب الكافر العاصي، وحينئذٍ لا يبقى للتكليف فائدة، وهو المراد من إبطال التكليف.

«و في هذا من الفساد ما فيه» والملازمة ظاهرة، وكذلك بطلان اللوازم، فكذا المقدم.

قوله: «احتجوا» - أي المجبرة - بأن من صورة النزاع قبح تكليف ما لا يطاق، وهو واقع من الله تعالى، «وإنه تعالى كلف بالإيمان من علم استمراره على الكفر، ولو كان قبيحاً بالعقل لما فعله الله تعالى، ولأنه كلف أبا لهب بالإيمان، أعني تصديق الله تعالى في كل ما أخبر [به]^٤، ومن جعلته الإخبار بعدم إيمانه وهو تكليف بالجمع بين النقيضين.

ولأن القبيح منفى عن الله تعالى بالإجماع وعن العبد، لأن أفعاله اضطرابية»، إذ ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدم وقوعه امتنع ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع، «فلا قبح» مطلقاً.

«ولأن^٥ الكذب» الذي ادّعيتم كونه قبيحاً لكونه كذباً «قد يحسن، إذا تضمن تخليص النبي صلى الله عليه وآله وسلم والاعتذار بالتعريض»، أي بأن الحسن إنما هو التعريض - وهو [ضم] إضمار شيء إلى الخبر يخرج عن كونه كذباً - لا الكذب، أو^٦ بالتخلف لمانع بأن يقول: الكذب يقتضي القبح، لكن الأثر قد يتخلف عن مقتضيه، «لمانع غير مفيد لجواز أطراده» وهو عبارة عن افتراءه بكل خبر، فيرتفع حينئذٍ الكذب من العالم، ويلزم أن لا نعلم كون كذب ما^٧ قبيحاً، لاحتمال تخلف القبح عنه لمانع.

١. الأصل: لم يقبح الله تعالى شيئاً.

٢. الأصل: التكاليف.

٣. الأصل: وان.

٤. الأصل: لان الكذب أمر، بدل: لا الكذب أو.

٥. الف: كذبا ما.

٦. الف: كذبا ما.

٧. الف: كذبا ما.

«و الجواب: أنَّ العلم» بكفر من كلّف بالإيمان واستمراره «غير مؤثّر» في كون الإيمان ممكناً، و حينئذٍ لا يكون مضطراً إلى [الكفر]^١ غير قادرٍ على الإيمان، «و إلّا لكان الله تعالى موجباً غير قادر على أفعاله، لكونه تعالى عالماً بها أزلاً، و اقتضاء العلم وجوب وجود المعلوم بزعمكم، و هو باطل اتفاقاً من المسلمين، و هذا جواب الوجه الأوّل لبيان تكليفه تعالى بما لا يطاق.

قوله: «و تكليف [٨٧ ب] أبي لهب من حيث الاختيار» - أي من حيث كونه مختاراً، أي قادراً على الإيمان - «و الإخبار» بعدم إيمانه «من حيث العلم، و هما غير متنافيين لمامر» من كون العلم بالإيمان و الكفر غير مؤثّر في الإمكان الذي هو شرط القدرة و الاختيار، و هذا جواب الوجه الثاني لبيان تكليفه تعالى بما لا يطاق.

قوله: «وكون العبد مضطراً» - أي غير قادر - «ممنوع، لما يبيّن من عدم تأثير العلم» في إمكان الفعل، و هذا جواب الوجه المذكور لبيان^٢ انتفاء القبح العقلي مطلقاً.

قوله: «و حسن^٣ الكذب المتضمّن للتخليص» - أي لتخليص النبيّ صلى الله عليه و آله و سلّم - «ممنوع، إذ هو» - أعني الكذب - «المتضمّن» للتخليص قبيح، ولكن قد عارضه قبيح آخر أشدّ قبحاً منه، و هو ترك تخليص النبيّ صلى الله عليه و آله مع القدرة عليه، و حينئذٍ يجب ارتكاب أضعف القبيحين، «و تخلف القبح» عن الكذب «لما لا يقدح في الحكم العقليّ الكلّيّ قبيح الكذب، كما أنَّ كذب الحسن^٤ أو^٥ العقل [في بعض الصور]^٦ لا يقدح في المحسوسات و لا في المعقولات»، فإنّ الحسن يرى حركة القمر إلى الفيم و الحال بالمكس، و يرى من في السفينة المتحركة أنّه ساكن و [أنّ]^٧ الشطوط متحركة^٨ و يعزم العقل بأحد الطرفين مع احتمال وقوع الطرف الآخر كما في العاديّات.

٢. الف: لبيان.

١. الأصل: به.

٤. الأصل و ب: الحسن.

٣. الأصل: عن، بدل: حسن.

٦. من النسختين.

٥. الأصل: و.

٨. الأصل: متحركات.

٧. من ألف.

[المسألة الثانية: في أَنَّ الله تعالى لا يفعل القبيح]

قال: المصنّف: «و الصانع لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه و غنائه عنه و اعتباره بالشاهد، و التضرّر المدعى يلقى^١ حالة الغفلة، و الحسن إمّا يفعل لحسنه كالتكليف الذي لا غرض فيه إلّا ذلك». قال الشارح دام ظلّه: «اتّقت الإماميّة و باقي المعتزلة على أَنَّ الله لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب، و الدليل عليه أَنَّ الله تعالى عالم بكلّ معلوم غنيّ عن كلّ شيء»، و هاتان المقدمتان «قد سلفتا، فيكون عالماً بقبح القبيح، وهو عالم بغنائه عنه» - أي عن فعل القبيح - لاندراجهما في المعلومات، «و كلّ من كان كذلك» - أي عالماً بقبح القبيح و عالماً باستغنائه [عنه]^٢ - «فإنّه لا يفعل القبيح بالضرورة».

«و اعتبر ذلك بالشاهد، فإنّ الواحد ممّا إمّا يفعل القبيح لجهله به» - أي بقبحه - «أو لجهله باستغنائه [عنه]^٣، فيظنّ حاجته إليه و إن كان غنيّاً عنه، أو لحاجته إليه، فمضى انتفت هذه الاحتمالات - أي انتفى كلّ واحدٍ منها - «فإنّه لا يفعل القبيح قطعاً»، أي مادامت الاحتمالات المذكورة منتفية عنه.

«و قول المصنّف: «و غنائه عنه» عطف^٤ على قوله: «بقبحه»، ليصير تقديره: لعلمه^٥ بقبحه و بغنائه عنه، «لا على قوله: "لعلمه"، ليصير تقديره: لعلمه بقبحه و لغنائه^٦ عنه، «لأنّ العلم بالقبيح و الاستغناء عنه لا يكفيان في امتناع صدوره من الفاعل، لجواز جهل المتّصف بهما بالاستغناء فيفعله»، و العلم بالاستغناء يتضمّن حصول الاستغناء لاقتضاء العلم المطابقة، «فإذا جعل عطفاً على القبيح^٧ تضمّن العلم بالاستغناء».

و قول الشارح دام ظلّه: «إمّا يفعل القبيح لجهله إلى آخره» يُريد به إمّا يمكن^٨ أن يفعل القبيح إذا كان جاهلاً بقبحه أو جاهلاً باستغنائه عنه أو كان محتاجاً إليه، فهذه الاحتمالات

١. الف: ملقى.

٢. من النسختين.

٣. الأصل: بعلمه.

٤. الأصل: أو بغنائه.

٥. الأصل: يكن.

٦. من النسختين.

٧. الأصل: قبيح.

٨. الأصل: قبيح.

الثلاثة علل على سبيل البديل لإمكان صدور القبيح من الواحد منا، لأنّها شرائط على سبيل البديل في تحقّق الداعي الذي يتمتع وقوع الفعل بدونه.

قوله: «لا يقال: إنّما [لا]^٢ يصدر منّا فعل القبيح» - أي عند انتفاء الاحتمالات الثلاثة المذكورة - «لتضرّنا بالذم»، وهذه العلة مفقودة في الله تعالى، «إذ لا يتضرّر [بشيء]»،^٤ فجاز وقوعه منه، لأنّ انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم.

«لأنّ [٨٨]» نقول: التعليل بما ذكرتم باطل، لأنّنا قد ترك القبيح حالة الغفلة عن الذم، ولأنّنا ترك القبيح وإن لم يشعرنا أحد، ولأنّنا قد ترك القبيح وإن زاد نفعه على الضرر الحاصل بالذم، فقد وجب الحكم وهو ترك فعل القبيح من دون الوصف المدعى كونه علة له، وهو لحقوق الضرر بالذم في الصور الثلاث المذكورة^٥، وذلك يوجب استناد الحكم إلى غير العلة المذكورة، وحينئذٍ لا يلزم من انتفائها عن الله تعالى انتفاء الحكم عنه.

ولقائل أن يقول: لانسلم إمكان الغفلة عن الذم حالة العلم بقبح الفعل، إذ لا معنى لقبحه إلّا كونه موجباً لاستحقاق ذمّ فاعله، فكيف يتحقّق العلم بالقبح مع انتفاء العلم بالذمّ. «لا يقال: إنّما كما لانفعل القبيح إلّا عند الجهل بقبحه أو الحاجة إليه، كذا لانفعل الحسن إلّا عند النفع أو دفع الضرر، ولما استحال ذلك في حقّ الله تعالى بطل قياس الغائب على الشاهد في انتفاء القبح عنه».

«لأنّنا نقول: لانسلم أنّنا إنّما نفعل الحسن للنفع أو دفع الضرر، بل قد نفعله لحسنه، كما نرشد الضالّ وننقذ الغريق مع انتفاء كلّ غرض سوى كونه حسناً، والله تعالى إنّما يفعل الحسن لحسنه، فإنّه لا غرض له من^٦ خلق العالم والتكليف لهم سوى كونه حسناً».

وفيه نظر، فإنّ إرشاد الضالّ [وإنقاذ]^٧ الغريق إنّما نفعله لتوقّع الثواب في الآخرة والمدح

٢. من ألف.

٤. من النسختين.

٦. الأصل: في.

١. الأصل: تحقيق.

٣. الأصل: إذا يتضرر.

٥. الأصل: المذكور.

٧. من ألف و ب.

في الدنيا، وخلق الله تعالى العالم^١ وتكليفهم^٢ إنما هو لكونه جوداً أو إحساناً، لا لمجرد كونه حسناً، فإنَّ الحسن يصدق على ما تساوى فعله و تركه كالمباحات. قوله: «و أيضاً فقياس الحسن على القبح^٣ باطل، فإنَّ إذا فعلنا فعلاً حسناً لحسنه لا يلزمنا فعل كلِّ حسن بخلاف ترك القبيح» [فإنَّ] إذا^٤ تركنا فعلاً قبيحاً لقبحه، لزمنا أن نترك كلَّ فعل قبيح، فافترقا، والفرق يمنع من قياس أحدهما على الآخر.

[المسألة الثالثة: في أنا فاعلون]

قال المصنف: «و نحن فاعلون لأفعالنا الحسنة والقبيحة، لأنَّها^٥ واقعة بحسب قصدنا^٦، والذم والمدح يتعلَّق بها، والكسب هذيان للزوم القول في فعل القلب على أصلهم، ويلزمهم أن لا يكون لله تعالى نعمة على كافر، بل ولا على مؤمن، وأن يظهر المعجزات على يد الكذاب، فلا تتلق بالشرائع، وأن يكون ظالماً جائراً، والتعلُّق بالحاجة إلى مرجِّح والكلام^٧ فيه كالسالف، فلا بدَّ من مرجِّح ملجئ باطل، لأنَّ المرجِّح العلم بما في الفعل من المصلحة له، وكذلك في الوقت على أنَّ ذلك بمنزلة طريقين للهارب من السبع، وقد أجمعنا على عدم اشتراط المخصَّص، و صدور فعلٍ غير مشعور به ليس بشيء، لأنَّنا استدللنا على العالمية بالإحكام وأين الإحكام فيما يذكرونه».

قال الشارح دام ظلُّه: «اتَّفقت الإمامية والمعتزلة [كافة]^٨ على أنَّ العبد فاعلٌ لتصرفاته، وذهب جهم بن صفوان ومن تبعه إلى أنَّ الله تعالى خالق لأفعال^٩ العبيد فيهم، وليسوا محدثين لها» - أي لذواتها - «و لا مكتسبين» بشيء من صفاتها^{١٠}، «و ذهب النجَّار والأشعري ومن تبعهما إلى أنَّ الله تعالى هو الخالق هو الأفعال العبيد فيهم وهم يكتسبونها، واختلفوا في ماهية

١. الأصل: للعالم.

٢. الأصل: تكلفهم.

٣. الف: القبيح.

٤. الأصل: فإذا، بدل: فإنَّ إذا، الزيادة هي من النسختين.

٥. الأصل: فإذا، بدل: فإنَّ إذا، الزيادة هي من النسختين.

٦. الأصل: فإذا، بدل: فإنَّ إذا، الزيادة هي من النسختين.

٧. الأصل: فإذا، بدل: فإنَّ إذا، الزيادة هي من النسختين.

٨. الأصل: فإذا، بدل: فإنَّ إذا، الزيادة هي من النسختين.

٩. الأصل: فإذا، بدل: فإنَّ إذا، الزيادة هي من النسختين.

١٠. الأصل: فإذا، بدل: فإنَّ إذا، الزيادة هي من النسختين.

الكسب و حقيقته، «فقال بعضهم: إِنَّ العبد إذا عزم^١ على الطاعة و فعلها خلقها الله تعالى و إذا عزم على المعصية» و فعلها «خلقها الله تعالى»، فيكون على هذا كسب العبد^٢ عبارة عن عزمه على الطاعة أو المعصية، «و قال بعضهم: إِنَّ ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى و كونه طاعة أو^٣ معصية صفتان يحصل بقدرة [٨٨ آ] العبد»، و هو قريب من الأول.

«قال آخرون: إِنَّ قدرة العبد تَمَلِّقُ^٤ بحال الفعل» - أي بصفته - «و هي» - أي الحال - «غير موجودة و لا معدومة و لا مجهولة و لا معلومة».

«و أمّا المعتزلة اختلفوا، فذهب أبو علي و أبو هاشم إلى أَنَّ العلم بكوننا فاعلين نظري، و ذهب أبو الحسين البصري إلى أَنَّهُ ضروري، و استدلَّ الشيخ^٥ - يعني المصنّف - «على قولهم» - أي قول المعتزلة - «بوجهين»:

«الأوّل: أَنَّ أفعالنا واقعة بحسب قصدنا^٦، و دواعينا متنفية عند صوارفنا، و ذلك مما يقتضي استناده إلينا ضرورة».

قوله: «و الأولى أَنَّ نستدلّ بهذا» الدليل «على ضرورة علمنا بكوننا فاعلين، لأ على أننا فاعلون»، فَإِنَّ ذلك معلوم لنا بالضرورة، «كما استدلّ به مشايخ المعتزلة». «لا يقال: لم لا يجوز أن يكون» الفعل «حاصلاً من الله تعالى و إن وقع بحسب دواعينا، لأنّه تعالى قادر عليه، فجاز وقوعه منه».

لأنّا نقول: قدرة الله تعالى لا تقتضي القدرح في علمنا الضروري لاستناده إلينا، كما أن قدرة الله تعالى على أن يخلق إنساناً مشابهاً لولدي من جميع الوجوه المدركة بالحسّ^٧ غير قاذحة في علمي الضروري بولدي.

«لا يقال: هل تفصلون»^٨ - أي تدركون الفصل، أي الفرق - «بين خلق الله تعالى للفعل فيكم بحسب دواعيكم و بين خلقكم له» - أي للفعل - «بحسبها، فَإِن اعترفتهم» بإدراك الفرق و «الفصل

٢. الأصل: العباد

٤. الأصل: متعلّق.

٦. الأصل: ما.

٨. الأصل: يعقلون، الف: تفصلون.

١. الأصل: صمّ.

٣. النسختان: و .

٥. الف: قصودنا.

٧. الأصل: للحسّ.

فَيَبُوءُ وَإِلَّا جاز أن يكون مخلوقاً فيكم»، و أنتم لاتشعرون.

«لأننا نقول: أجاب قاضي القضاة» - يعني عبد الجبار ابن أحمد - «فقال: الفصل بينهما أننا متى أحدثناه اقترن به علماً ضرورة أنه لولا دواعينا لما حدث، وإنه يجب حدوثه بحسبها، ومتى خلقه الله تعالى فينا لم يجز^١ أن يقترن به هذا العلم، لأنه يكون جهلاً، وفيه» - أي وفي هذا الجواب - «اعتراف بمذهب أبي الحسين البصري^٢» من^٣ أن العلم باستناد أفعالنا إلينا ضروري.

قوله: «و لقايل أن يناع في وجوب اقتران العلم» بأنه لولا دواعينا لم يحدث، فإنه لا دليل عليه، بل الدليل قائم على نقيضه، فإن كثيراً ما يصدر عنا أفعال مع غفلتنا عن الدواعي وعن الملازمة بين عدمها وعدم حدوث تلك الأفعال.

«الثاني: أن العقلاء يمدحون المحسن و يذمون المُنسي، و لو لا علمهم بوقوع الإحسان والإساءة متاً لما جاز ذلك، كما لا يجوز منهم مدح حسن الخلقة لحسنه^٤ و ذم قبح الخلقة لقيحه^٥».

«لا يقال: المدح و الذم» - أي على الإحسان و الإساءة - «فرعان على كوننا فاعلين لهما، فلو استدللنا بهما^٦» - أي بالمدح و الذم - «[عليه]^٧» - أي على كوننا فاعلين لهما^٨ - «لزم الدور. لأننا نقول: إنما استدللنا بهما» - أي بالمدح و الذم - «على العلم بكوننا فاعلين، لا على كوننا فاعلين».

«و قد أجاب الأشعري» عن هذا الوجه - أعني الثاني - «بأن المحال» - أي امتناع المدح و الذم على تقدير عدم العلم بوقوع الإحسان و الإساءة متاً - «إنما يلزم لو سلمنا^٩ أن للعبد^{١٠}

٢. النسختان: - البصري.

٤. الأصل: الحسنة.

٦. الأصل: الفبيحة.

٨. من ألف و ب.

١٠. الأصل: سلبنا.

١. الأصل: لم يجب.

٣. الأصل: و، بدل: من.

٥. الف: قبيح.

٧. من ألف و ب.

٩. الأصل: لها.

١١. الأصل: العبد.

قدرة، أما إذا قلنا: إنه مكتسب صَحَّ توجَّه المدح والذم إليه وإن لم يكن فاعلاً^١ - أي محدثاً لذات الفعل - وعبر عن المحال المذكور في الدليل المذكور بقوله: «وإلا [لما] جاز ذلك».

«أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «بأنّ الكسب^٢ هذيان، إذ هو لفظ لامعني تحت، فإنّنا نردّد ونقول: هل للعبد فعل أم لا، فإن كان الأوّل فقد ناقضتم»، لأنّ مدّعاكم أنّه لافعل للعبد ألبتّة، وأيضاً «إذا [٨٩] جاز وقوع فعل ما منه، فلم لا يجوز استناد^٣ أفعاله كلّها إليه، وإن كان الثاني لزمكم المحذور^٤ من قبح المدح والذمّ و[قبح] بعثة الرسل وإنزال الكتب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك، وألزمهم الشيخ» - يعني المصنّف - «في فعل القلب الذي هو العزم على الطاعة والمعصية هل هما» - أي العزم على الطاعة والعزم على المعصية - من فعل العبد أم لا، فإن قالوا بالأوّل - وهو أنّه من فعل العبد - «فقد ناقضوا»، إذ لافعل للعبد عندهم «وإلا فما معنى الكسب حينئذٍ، ثم أنّ الشيخ رحمه الله ألزمهم أموراً شنيعة»:

«الأوّل: أن لا يكون لله تعالى نعمة لا على كافر ولا على مؤمن^٥، أمّا الكافر فظاهر، فإنّه يخلق فيه الكفر والمعاصي عندهم وיעذّبه عليها، فأيّ نعمة له في إيجاده الحقيّر^٦ المنقضي بالنسبة إلى العذاب الدائم، والخزي المؤبد والهوان السرمدي مع أنّه^٧ في حال وجوده على رأيهم أسير عاجز لا يستطيع التصرف في نفسه بنفي ولا إثبات.

«وأمّا المؤمن فإنّما يكون متنعماً^٨ عليه لو فعل به الإيمان لا لمفسدة»، وذلك غير معلوم على قولهم، لأنّنا «إذا أسندنا القبايح إليه تعالى الله عن ذلك^٩» علواً كبيراً، جاز أن يكون ما فعله بالمؤمن مفسدة لذلك المؤمن، فلا يكون نعمة، وأيضاً فالمؤمن عندهم يجوز أن يعذّبه الله تعالى على إيمانه وامتثال أوامره، فأيّ نعمة له عليه حينئذٍ، وهذا من أشنع الأشياء وأقبحها.

١. من النسختين، في الأصل: لجاز، بدل: لماجاز.

٢. الف: الكلّ.

٣. الف: إسناد.

٤. من أنوار الملوك.

٥. الأصل: للمحذور.

٦. الأصل: الجور المنقضي، الف: الحقيّر المنقضي.

٧. الف: لا على الكافر ولا على المؤمن.

٨. الف: - متنعماً.

٩. الأصل: + تعالى.

١٠. العبارة من قوله: «غير معلوم» إلى قوله: «عن ذلك» لم ترد في ألف.

«الثاني: أنا إذا جَوَزنا استناد القبايح إليه جاز إظهار المعجز على يد الكذاب، فلا يبقى وثوق بالشرائع».

«أجابوا» - بمعنى الأشاعرة - «عن هذا بأن التجويز للعدم لا ينافي القطع بالثبوت كما في العلوم المادية»، فإن الاحتمال فيها قائم مع أننا نجزم بانتفاؤه، فكذا هنا، [فإننا] ^١نقطع بصدق من ظهر على يده المعجزة مع تجويزنا عدم صدقه.

قوله: «وهذا ضعيف» ^٢، لأن القطع بالصدق «مع هذا التجويز جهل»، لأن القطع بصدق من ظهر على يده المعجزة ^٣ عبارة عن اعتقاد امتناع عدم صدقه، فإذا كان عدم صدقه جائزاً غير ممتنع في نفس الأمر كان ذلك الاعتقاد جهلاً مركباً لكونه غير مطابق، «وكيف» يحصل هذا القطع، «وعندهم أن جميع الشرور وأنواع القبايح واقعة منه تعالى الله عن ذلك، نعم لو لم نعلم من عادته فعل القبايح لم يكن التجويز متناً منافياً للقطع»، لاختلاف الاعتبار، فإن القطع بالصدق باعتبار العادة و تجويز عدمه باعتبار القدرة، «أمّا مع علمنا» أن من عادته فعل القبايح و الشرور، «فلا».

واعلم: أنه لو قال بدل قوله: «لو لم نعلم من عادته فعل القبايح» الذي هو مقدم الشرطية المذكورة «لو علم من عادته فعل القبايح» لكان أولى.

«الثالث: يلزمهم أن يكون الله تعالى ظالماً جائراً ^٤، لأنه تعالى فعلهما»، إذ الظلم و الجور موجودان قطعاً و لافعل عندهم إلا و هو صادر من الله تعالى سواء كان ظلماً أو جوراً ^٥ أو منكراً أو غير ذلك، و اللازم «باطل بالإجماع، لقوله تعالى:»

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾

«احتج الخصم»، يعنى المجبرة «بوجوه»:

-
١. من ألف.
 ٢. ب: أضعف.
 ٣. النسختان: معجزة.
 ٤. الأصل: لم، بدل: لو.
 ٥. الأصل: عاجزاً.
 ٦. الأصل: جوداً.
 ٧. سورة فصلت: الآية ٤٦.

[الوجه الأول من احتجاج الجبرية]

«أحدها: أنَّ العبد إما أن تكون نسبة الفعل و العدم» - يعني الترك - «إليه على السوئية» بأن يكون قادراً على الفعل بدلاً عن الترك و على الترك بدلاً عن الفعل، «أو يجب أحدهما، و الثاني يلزم [٨٩ ب] منه الجبر و عدم المكنة»، لأنَّ أحد الطرفين - أعني الفعل و الترك - إذا كان واجباً كان الطرف الآخر ممتنعاً، و لا قدرة على شيءٍ منهما، «و هو المطلوب» و الأول إما أن يفترق في إيجاده أحد ذينك الطرفين إلى مرجح، أو لا يفترق، و الثاني محال لاستحالة وقوع الممكن المتساوي من غير مرجح، «و الأول لا يخلو إما أن يكون ذلك المرجح الذي «يفترق في إيجاده أحد الطرفين إليه من فعله أو من فعل الله تعالى، و الأول يلزم منه التسلسل»، لأنَّنا ننقل الكلام إلى ذلك المرجح و نردّد فيه كما رددنا في أصل الفعل، و كذلك في مرجح المرجح إلى غير النهاية، و إنه محال، «و الثاني» - أعني أن يكون المرجح من فعل الله تعالى - «يلزم منه الجبر، لأنَّ عند حصول ذلك المرجح يجب الفعل، و إلّا لكان الفعل و الترك ممكنين، فلا بدّ من مرجح [آخر]»^٢، فإما أن «يتسلسل» و هو محال، أو ينتهي «إلى مرجح ملجئ يجب معه الفعل، و ذلك عين^٣ الجبر».

«أجاب المصنّف» عن هذه الحجّة «بوجوه»:

«أحدها: أنَّ المرجح ليس أمراً نخترعه، فيكون مرجحاً، بل علم الإنسان بما في الفعل من المصلحة هو المرجح، و الوجوب لا يستلزم الجبر^٤، لأنَّه بالنظر إلى القدرة ممكنٌ و بالنظر إلى هذا المرجح و هو العلم الحاصل من الله تعالى واجبٌ، و ليس العلم هو مقتضي للفعل»، و إنّما المقتضي له قدرة العبد، «و هكذا إذا علم اشتغال» إيجاب الفعل في «الوقت» المعين «على المصلحة و انتفاؤها عنه في وقت آخر، فإنَّه يقتضي إيجاب الفعل في ذلك الوقت» المشتغل على المصلحة، و الهاء في قوله: فإنَّه يقتضي إيجاب الفعل في ذلك الوقت «عائدة إلى مصدر «علم» و

١. الأصل: هذا.

٢. من النسختين.

٣. الأصل: غير.

٤. الأصل: لا يستلزمه، الف: لا يستلزمه الخير.

هو العلم.

«وثانيها: أنَّ القادر يرجِّح أحد المقدورين على الآخر، لا لمرجِّح كما في الهارب من السبع إذا عَن» - أي عرض - «له طريقان» متساويان، «والبائع إذا حضر^١ له رغيفان متساويان، أو العطشان يحضره^٢ قدحان» متساويان، «فإنَّ الفاعل يرجِّح أحدهما» على الآخر، «لا لمرجِّح».

«و ثالثها^٣: أنا قد أجمعنا» - أي جماعة [من] المتكلمين - «على عدم اشتراط التخصيص^٤» - أي الترجيح لمرجِّح زائد على الإرادة - «في حق واجب الوجود تعالى وإلا لزم الجبر في حقَّ تعالى على قولكم، فليكن^٥ كذلك في حقَّ العبد».

[الوجه الثاني من احتجاج الجبرية]

«الثاني» - أي من الوجوه التي احتجَّ الجبرية - «أنَّ العبد لو كان موجداً لأفعاله لكان عالماً بها، و التالي باطل بالوجدان، فإنَّنا نفعل الحركة و هي مركَّبة من أجزاء لا تتجزأ و نحن لانعلم تلك^٦ الأجزاء، و البطيء يفعل سكنات» [بين حركاته]^٧، لأنَّ [علَّة]^٨ البطؤ تخلل السكون عندهم مع أنَّه لا شعور له بتلك السكنات ألبتة، «فالمقدَّم» - و هو كون العبد موجداً لأفعاله - «مثله» - أي في البطلان - «و الشرطية ظاهرة، لأنَّ الفاعل بالاختيار عالم» بما يفعله «بالضرورة» علماً تفصيلياً «لتساوي نسبة آحاد الكلِّي^٩ إلى الإيجاد» و كالمتحرك مثلاً لا يجوز أن يقصد حركة ما في الجملة، لأنَّ نسبة مطلق الحركة إلى جميع أفرادها كالسريعة و البطيئة و الصاعدة و الهابطة و المستقيمة و المستديرة و باقي أقسام الحركة واحدة، فحصول واحدة [معينة]^{١٠} من هذه

٢. أنوار الملكوت: حصل، الف و الأصل: يحضره.

٤. من ألف.

٦. الأصل: فليس.

٨. من ألف و ب.

١٠. الأصل: الكل.

١. أنوار الملكوت: حصل، الف و ب: حضره.

٣. الف: ثالثهما.

٥. الأصل: المخصَّص.

٧. الأصل: بكل، بدل: تلك.

٩. من ألف و ب.

١١. من النسختين.

الحركات عن الفاعل لا بدّ له من مرجح على باقي الأقسام وليس إلّا اختصاص الحركة المعيّنة بالقصد إلى إيقاعها دون الباقيات، فإذاً لا بدّ من القصد الجزئي وهو القصد المتعلّق بحركة معيّنة مثلاً، وذلك لا يمكن إلّا بعد العلم بتلك الحركة.

«و لأنّه يلزم» - أي على تقدير عدم علم الفاعل [٩٠ آ] بالاختيار بما يصدر عنه - «نفي علمنا بكونه تعالى عالماً»، لأنّا إنّما نستدلّ على علمه بصدور هذه الأفعال عنه، فإذا جاز صدور الأفعال عن^١ فاعل غير عالم جاز أن تصدر هذه الأفعال عنه من غير علم بها.

«أجاب الشيخ» - يعني المصنّف عن هذا - «بالمنع من وجوب العلم عند الفعل لجواز أن يصدر عن الإنسان فعل لا يعلمه على سبيل التفصيل، ولا يقدح ذلك» - أي^٢ وجود الفعل الاختياري من دون العلم - «في عالميّة الله تعالى» - أي في علمنا بكونه تعالى عالماً - «لأنّا إنّما استدللنا على عالميّة تعالى بوقوع الإحكام» و الإتيان «في أفعاله لا بمجرد الأفعال، فلا ينتقض بوقوع الفعل غير المحكم من العبد» منفكاً^٣ عن العلم به.

واعلم: أنّ في هذا الجواب نظراً، فإنّه في الحقيقة منع الملازمة التي قد برهنوا عليها وجواز صدور فعل عن الإنسان على سبيل الاختيار من غير علم به ممنوع، على تقدير كون العبد محدثاً له.

و الأولى في الجواب: المنع من بطلان التالي، فإنّ الحقّ أنّ كلّ فعل يصدر عنّا باختيارنا فهو معلوم لنا مفصلاً حال إيجاده، و أجزاء الحركة و السكنات على تقدير القول بكونها أموراً وجودية معلومة حال صدورها، إلّا أنّها لأتبقى محفوظة ثابتة في القوّة المدركة لها،^٤ لضعف إدراكها لكونها غير مقصودة بالذات، بل بعيدة عن المقصود الذاتي و لصغرها^٥.

١. الأصل: من.

٢. الأصل: + في.

٣. الف: فانفكا.

٤. الأصل: + إمّا.

٥. الأصل: و أصغرها.

[الوجه الثالث من احتجاج الجبرية]

«الثالث: لو أراد العبد خلاف مراد الله تعالى» من الأشياء المقدورة للعبد، كما لو أراد تحريك جسم معين في وقت معين و أراد الله تعالى تسكينه في ذلك الوقت، «لزم^١ المحال»، لأن المرادين إن وقعا اجتمع الضدان و هو محال، وإن لم يقعا لزم المحال أيضاً، لأن المانع من وقوع مراد كل منهما وجود مراد الآخر، فلو عدما معاً لوقعا معاً، لوجود علتهما خاليتين من الموانع، فيلزم اجتماع وجودهما وعدمهما، و هو محال.

وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح، لأن التقدير أنهما متساويان في الاستقلال بالتأثير، وهذا التقدير - أعني إرادة العبد مثافئ مراد الله تعالى - أمر ممكن لو كان العبد قادراً، ليكن^٢ قد لزم منه أحد هذه المحالات المذكورة، فلا يكون هذا التقدير ممكناً، فلا يكون العبد قادراً، و هو المطلوب.

وفي هذا نظر^٣، فإننا^٤ نقول: يقع مراد الله تعالى، إذ لانسبة لقدرته إلى قدرة العبد، [و العبد]^٥ إنما تكون قدرته مؤثرة و إن انضمت إليها الإرادة، إذالم تكن قدرة الله تعالى و إرادته معارضتين لها، أما على تقدير التعارض فلا يقع مراد العبد.

وقوله: «لأن المانع^٥ من وقوع مراد كل منهما وجود مراد الآخر» ممنوع، بل المانع من وقوع مراد كل منهما وجود سبب ضده، وحينئذ لا يلزم وقوعهما على تقدير عدمهما^٦. قوله: «و الجواب: مراد الله تعالى يقع^٧، لأن قدرته أقوى».

[المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يريد القبيح]

قال المصنف: «و ليس القديم مريداً للقبيح من عبادته، و عندنا لا يكاد الخلاف يتحقق ههنا،

١. الأصل: لزمه ٢. الأصل: لكان.

٣. الأصل: بانا. ٤. من الف.

٥. الأصل: إلا للمانع، بدل: لأن المانع.

٦. العبارة من قوله: «و قوله لأن المانع» إلى قوله: «عدمها» لم ترد في نسخة ألف.

٧. هذه الكلمة أعني: «يقع» محذوفة في نسخة ألف.

لأنَّ الإرادة هي العلم على ما سبق، وإن سلّمنا قول الشيوخ أمكننا أن نستدل^١ عليه بالأمر والنهي وأن الطاعة موافقة الإرادة^٢، فيكون الكافر مطيعاً وأن الرضا واجب بقضائه، فكيف يرضى بالكفر وتعلّمهم بادعاء التعجيز ليس بشيء، وإنما يكون عاجزاً لو لم يقدر على إجبارهم وقد بيّنّا أنّه قادر^٣.

قال [٩٠ ب] الشارح دام ظلّه: «اتفقت الإماميّة والمعتزلة على أنّه تعالى لا يريد القبائح ولا يرضى بها ولا يحبّها، بل يكرهها وأنّه تعالى يريد الطاعات والإيمان من الكافر وغيره، وقالت المجبّرة: بل القبائح يريدّها الله تعالى ويكره الطاعات والإيمان من الكافر».

«واعلم: أنّ على قول الشيخ أبي إسحاق» - يعنى المصنّف - «بأنّ الإرادة [نوع]^٤ من العلم لا يتحقّق الخلاف هنا، لأنّه تعالى عالم بقبح القبيح»، وذلك العلم صارف عنه لا داعي إليه، «فالمراد إن كان من أفعال عباده، [فهو]^٥ ممّا أمر به، وإن كان من فعله فهو ما دعاه الداعي إليه، والداعي هو الإرادة»، وهو عبارة عن العلم بما اشتمل عليه الفعل من المصلحة، فعلى هذا يستحيل إرادته للقبیح مطلقاً، أمّا استحالة إرادته من عباده فلأنّ معناها أمرهم بها، وهو محال اتفاقاً للإجماع على أنّ كلّ ما أمر الله به عباده فهو حسن غير قبيح، وأمّا استحالة إرادته من فعله فلأنّها عبارة عن داعيه إليه، ولاداعي له إلى فعل القبائح لعلمه بقبحها الصارف له عن فعلها. قوله: «أما على قول المشايخ الذين أثبتوا لله تعالى صفة المريدية^٥ زائدة على الداعي، فيتحقّق الخلاف معهم».

قوله: «و استدلّ الشيخ» - يعنى المصنّف - «على أنّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي على قول المشايخ بوجوه»:

«الأوّل: أنّه تعالى أمر بالإيمان ونهى عن الكفر، ولا بدّ في الأمر من طلب واقتضاء للفعل»
«المأمور به اتفاقاً، وذلك الطلب «و الاقتضاء هو الإرادة»، ولا بدّ في النهي من طلب واقتضاء

٢. الأصل: للإرادة.

٤. من أنوار الملكوت، الف و ب: فما أمر به.

١. الأصل: يدل.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: للمريدية، ب: المريد به.

لترك^١ المنهي عنه و ذلك معنى^٢ الكراهة.

«الثاني: أن الله تعالى لو أراد من أبي لهب الكفر لكان مطيعاً له، و التالي باطل بالإجماع، فالمقدم مثله، بيان الشرطية أن الطاعة موافقة الإرادة^٣ مع الرتبة» و هي عبارة عن كون المطاع أعظم من المطيع، و يدل على كون الطاعة عبارة عما ذكرناه^٤، أما على الجزء الأول و هو كونها موافقة الإرادة^٥، فقول الشاعر:

رب من انصحت^٦ غيظاً صدره^٧ «قد تمنى لي موتاً لم يُطع»

أي لم يحصل له منيته وإرادته.

و أما على الجزء الثاني و هو اعتبار الرتبة، «فإنه لولاه ليسمى^٨ الله تعالى مطيعاً لنا، إذا فعل مرادنا»، و هو باطل اتفاقاً.

و لقائل أن يقول: إن البيت المذكور كما دل على الجزء الأول من المدعى كذا دل على نقيض الجزء الثاني منه، و ذلك أنه سمي حصول أمنيته المتمنى^٩ و هو موته طاعة له و الموت من فعل الله تعالى، فيكون الله تعالى مطيعاً لذلك المتمنى لو فعل أمنيته و مراده، و حينئذ لا تكون الرتبة معتبرة، هذا إذا كان إطلاق لفظ الطاعة هنا حقيقة، و لو كان مجازاً لم يبق فيه دلالة على المطلوب، إذ المجاز لا يجب إطراده.

«الثالث: لو كان الكفر و الفسوق و غيرها من القبائح بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لوقوع الإجماع^{١٠} على الرضا بقضاء الله تعالى، لكن الرضا بالكفر كفر».

و اعلم: أن المصنف رحمه الله تعالى صرح بأنه استدل بالوجوه المذكورة على أنه تعالى لا يريد القبائح و إن سلمنا قول الشيوخ أمكننا^{١١} أن ندل عليه بالأمر و النهي، فإن «الهاء» في

١. الف: الترك.

٢. الف: يعنى.

٣. الأصل: للإرادة.

٤. النسختان: ذكرنا.

٥. الف: أنصحت، ب: افصحت.

٦. الف: أنصحت، ب: افصحت.

٧. الف: لا يسمي.

٨. الف: لا يسمي.

٩. الأصل: الاجتماع.

١٠. الف: صلت (قلبه).

١١. الأصل و الف: أمكننا.

قوله: "عليه" عائذة إلى المدعى المذكور، وهو قوله: «و ليس القديم مريداً للقبائح»، إذ لا مرجع سواء، والوجهان الأخيران إنما يدلان على ذلك خاصة، والدليل [٩١ آ] الأول يدل على إرادة الطاعات وكرهه^١ المعاصي على تقدير كون الأمر مستلزماً للإرادة والنهي مستلزماً للكرهه.

واعلم: أنه لا نزاع في كونه تعالى مريداً للطاعات التي علم وقوعها و غير مريد للمعاصي التي علم عدم وقوعها، بل ذلك مجمع^٢ عليه، و إنما النزاع في كونه تعالى مريداً للمعاصي الواقعة [من] العباد^٣ وفي كونه مريداً للطاعات التي لم تقع كإيمان من علم استمرار كفره، فعند أصحابنا أنه مريد للطاعات التي لم تقع و كاره للمعاصي الواقعة، وعند المجترة أنه غير مريد للطاعات التي لم تقع، وأنه مريد للمعاصي والقبائح الواقعة.

و وجه دلالة الدليل الأول على هذا المذهب أن نقول: الله تعالى أمر بالطاعات من علم أنه مستمر الكفر والعصيان إجماعاً ونهى عن المعاصي والقبائح الواقعة اتفاقاً، فلو كان الله تعالى مريداً لتلك القبائح و غير مريد لتلك الطاعات لكان أمراً بما لا يريد^٤ ناهياً عما يريد^٥ وإنه^٦ محال لاستدعاء الأمر الإرادة والنهي عدها.

والشارح دام ظلّه جعل استدلال المصنّف بالأوجه الثلاثة المذكورة على أنه^٧ تعالى يريد الطاعات^٨ و يكره المعاصي.

وفيه نظر، لما ذكرناه ويمكن أن يقال: مراده دلالة مجموع الأدلة الثلاثة على ذلك، لا دلالة كل واحد منها بانفراده، فإن ذلك محتمل وإن كان بعيداً.

قوله: «و أجاب بعض المحققين عن الأول بأن إرادة الفاعل لفعله غير إرادة غيره»، أي غير إرادة الفاعل^٩ لفعل^{١٠} غيره، و [الأمر] إنما يدل على الإرادة الثانية، يعني إرادة الفاعل لفعل

١. الأصل: كراهية.

٢. الأصل: مجموع.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: للعباد.

٥. الف: لا يريد، ب: يريد.

٦. الف: و هو.

٧. الف: ب: مريد الطاعات.

٨. الف: ب: غير الفاعل.

٩. الف: لا يريد، ب: يريد.

١٠. الف: و هو.

١١. الف: ب: مريد الطاعات.

١٢. الأصل: فعل.

غيره^١ لا على الأولى التي هي إرادة الفاعل لفعله.

«و مدّعانا» - أي جماعة^٢ الأشاعرة في قولنا: الله تعالى يريد للمعاصي^٣ - إنما «هي الأولى»، لأنه الفاعل لها^٤، «كذا الكلام في الحجة الثانية، فإن الطاعة موافقة الإرادة^٥ الثانية دون الأولى»، وحنيف^٦ لا يكون الكافر مطيعاً، لأن كفره مراد لله^٦ تعالى بالإرادة التي هي شريكة القدرة في الإيجاد.

«و عن الثالثة أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة و لا من حيث هذه الحيثية كفر».

قوله: «و أقول:»^٧ المتكلمون لم ينازعوا في أن الأمر إنما يدل على الإرادة [الثانية]^٨، يعني إرادة الفاعل لفعل غيره، «وكذا الطاعة»، فإنها موافقة هذه الإرادة - يعني الثانية - «و لم يقل أحد أن الأمر يدل على إرادة الفاعل لفعله، ولا الطاعة أيضاً»، أي و لم يقل أحد أن الطاعة موافقة الإرادة^٩ الأولى.

و قوله: «الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة» معناه أن الرضا بالكفر طاعة «من حيث استناد وجوده إلى الله تعالى و كفر لا من هذه الحيثية و هو باطل، فإن القبيح لا يختلف بالنسبة إلى الفاعلين^{١٠}، فإن الرضا بالكفر قبيح سواء استند إلى الله تعالى أو إلى غيره». و اعلم: أن حاصل كلام المحقق هنا: أنكم إن أردتم بالإرادة التي يدل عليها الأمر و تسمى موافقتها طاعة إرادة الفاعل لفعل^{١١} غيره فهو مسلم، إلا أنه يكون استدلالاً بالشيء على نفسه، إذ معنى^{١٢} هذه الإرادة أمر الفاعل ذلك الغير بالفعل على ما تقدّم بيانه من كون إرادة الله تعالى لأفعال عباده عبارة عن أمرهم بها و الاتفاق واقع على أنه تعالى أمر بالطاعات المعلومه وقوعها

٢. الأصل: جملة.

٤. الف: لها

٦. الأصل: الله.

٨. من النسختين.

١٠. الأصل: فعل، الف: الفاعل.

١٢. الف: يعني.

١. من الف و ب.

٣. الف: يريد المعاصي.

٥. الأصل و الف: الفاعل، ب: الفاعلين.

٧. الأصل و الف: الفاعل، ب: الفاعلين.

٩. الأصل: للإرادة.

١١. الف: لها.

و غيرها و غير أمر بشيء من المعاصي.

و إن أردتم بالإرادة [٩١ ب] إرادة الفاعل لفعل نفسه، و هو مدعى الأشاعرة في قولهم: الله تعالى مرید لكل الكائنات لم يكن الأمر دالاً عليها و لا تسمى موافقتها طاعة و إلا لكان الفاعل مطيعاً لنفسه، فلا يدلّ عدم كون الكافر مطيعاً بكفره على أن كفره غير مراد بهذا^١ المعنى.

و قول الشارح دام ظله: «المتكلمون لم ينازعوا إلى آخره» لم يدفع شيئاً مما ذكره المحقق، و لا ينافي شيئاً مما ادّعاء.

و قوله: «إنّ القبيح لا يختلف بالنسبة إلى الفاعلين» فيه نظر، فإنّ الكذب الصادر من المضطرّ إليه لدفع ضرر و تخليص نبي^٢ ليس كالكذب الصادر عن المختار.

ولهذا يجوز ذمّ الأخير دون الأول، و كذا الكذب الصادر عن الصبي و المجنون ليس كالصادر عن البالغ العاقل في القبح.

و اعلم: أنّ المحقق رحمه الله لو حذف لفظة^٣ «غيره» الأولى في قوله: «غير إرادة غيره لفعل غيره» و قال: «غير إرادته لفعل غيره» لكان أولى، لأنّها زائدة من غير ضرورة.

قوله: «احتجّ المخالف بأنّ الله تعالى لو أراد الإيمان من الكافر» مع أنّ الكافر أراد الكفر «لكان الكافر أقدر» - أي أعظم قدرة - «من الله تعالى لعدم وقوع مراد الله تعالى و وقوع مراد الكافر» و هو الكفر، «فيكون الله تعالى عاجزاً، و هو باطل بالإجماع، و لأنّه [تعالى]^٤ عالم بأنّ الكافر لا يؤمن، فإيمانه حينئذٍ محال، و المحال غير مراد».

«و الجواب عن الأول: أنّ العجز إنّما يلزم^٥ لو كان الله تعالى^٦ لا يقدر على إجبار الكافر على الإيمان و ليس كذلك، لأنّ الله تعالى قادر على كلّ مقدور على ما بيّنا، و إنّما لم يرد منهم الإيمان على سبيل الجبر لانتفاء التكليف حينئذٍ»، إذ هو منوط بقدرة المكلف.

١. الأصل و ب: موافقها.

٢. الأصل: لهذا.

٣. الأصل: شيء.

٤. الأصل: لفظ.

٥. الأصل: من، بدل: و هو.

٦. من النسختين.

٧. الأصل: + إن.

٨. أنوار الملكوت: انما يلزم لو قلنا إنّه تعالى.

«و عن الثاني: أنَّ خلاف المعلوم ممكن من حيث ذاته على ما بيَّنا، ولأنَّه أورد في الطلب على مذهبهم»، فإنَّ الأمر وإن كان عندهم غير ملزوم للإرادة، إلَّا أنَّه لا بدَّ فيه من الطلب اتفاقاً، فلو كان العلم بعدم وقوع الإيمان من الكافر موجباً لاستحالاته، لاستحال كونه مطلوباً، كما استحال كونه مراداً بزعمهم، فلا يكون مأموراً، وهو خلاف الواقع اتفاقاً.

[المسألة الخامسة: في المتولّدات]

قال المصنّف: «تقع الأفعال المتولّدة ممّا لتوجّه الأمر والنهي إلى الفعل والترك وكيف لأ، وأصل القبايح - وهو الظلم والكذب - متولّد».

قال الشارح دام ظلّه: «المباشر من الأفعال عند المتكلّمين [هو] ^١ الذي يحدثه ^٢ العبد ابتداءً» - أي من غير توسط فعل آخر - «في محلّ قدرته، والمتولّد ما يجب حدوثه عن المباشر سواء تولّد في محلّ القدرة كالعلم» المتولّد عن النظر «أو خارجاً عنه، كما إذا حرّكنا جسماً بأيدينا ^٣» وذكر اليد، لأنَّ أغلب أفعال الإنسان يقع بها، لا لاختصاص هذا الحكم بها، فإنَّ غيرها من الأعضاء قد تحرّك به كالرجل مثلاً، وقد يفسّر المتكلّمون المباشر بما لا يتعدّى محلّ القدرة والمتولّد بما يتعدّاه ويتجاوزه.

قوله: «و اختلف المتكلّمون في المتولّد هل هو من فعل العبد كالمباشر أم لا، فذهب المصنّف إلى أنَّ كلّما تولّد من فعل العبد فهو فعل له سواء تولّد عن فعل المباشر» كحركة اليد بسبب اعتماد المباشر على التفسير الأوّل للمباشر والمتولّد كحركة القلم عند الكتابة على التفسير الثاني، «أو» تولّد عن فعل «متولّد عن مباشر» كحركة القلم عند الكتابة على التفسير الأوّل وكحركة [٩٢ آ] الكرة بالخشبة على الأرض على التفسير الثاني «و هو مذهب جمهور المعتزلة».

«و قال النّظام: إنّه لا يفعل إلّا ما يوجد في محلّ قدرته» ^٤ كحركة يده «و ما يتجاوزه»

١. من ألف و ب.

٢. الأصل: يحدث في.

٣. الأصل: يدينا.

٤. الأصل: إلّا في ما.

٥. الأصل: القدرة.

حركة القلم، «فهو واقع بطبع المحل»، ومعناه أَنَّ القلم إذا كان ملاصقاً لليد المتحركة تحرك^١ بطبعه لا بفعل الكاتب.

و ذهب معتر إلى أَنه لا فعل للعبد ألبتة إلا الإرادة و ما يحدث بعدها، فهو واقع بطبع المحل. «و ذهب المجترة إلى أَنَّ الأفعال المتولدة من الله تعالى و ليس للعبد فيها كسب، كما قالوه^٢ في الفعل المباشر».

«احتج الشيخ أبو إسحاق المصنف رحمه الله تعالى» على وقوع الأفعال المتولدة منا «بأنَّ المكلف مأمور بالإحسان ومنهي عن الظلم» اتفاقاً، «و هما متولدان، و لا يفعل الأمر و النهي إلا مع قدرة» المأمور و المنهي على الفعل، «ثمَّ أَنَّ الشيخ استبعد عدم استناد المتولد إلينا بأنَّ أصل القبائح و أشدها قبحاً هو الظلم و الكذب»، فإنَّ أكثر القبائح فروع لهما، [و هما]^٣ متولدان، أمَّا الكذب فظاهر، و أمَّا الظلم فبعض أنواعه متولد كالضرب و الشتم لمن لا يستحق ذلك، و ليست^٤ من فعل الله تعالى لاستحالة صدور التوبيخ^٥ عنه تعالى على ما تقدّم، فتعين صدورها من العبد. قوله: «فكيف ينفي المتولد عنا»، مع أَنَّا مكلفون بترك الظلم و الكذب، و التكليف بترك الشيء لا يتحقق إلا مع كون ذلك المتروك ممكن الصدور من المكلف و إلا لجاز أن يكلفنا الله تعالى بترك الصعود إلى السماء و تغيير الكواكب عن مواضعها^٦.

قوله: «و لأنّه يحسن متناً^٧ المدح و الذمّ عليها» - أي على الأفعال المتولدة - «بل هنا أظهر» - أي حسن المدح و الذمّ^٨ على الأفعال المتولدة أظهر منه على الأفعال المباشرة - «فإنَّ الذم على القتل و الشتم» لغير المستحق لهما «و المدح على الكتابة» كما في كتابة المصاحف و الأحاديث النبوية «و غيرها من الصنائع» كبناء المساجد و القناطر «أعرف عند العقلاء من المدح و الذمّ على المباشر» كالاعتماد و النظر.

٢. الأصل: قال في.

٤. الأصل: و ليس.

٦. الف: مواضع.

٨. الأصل: منه.

١. الف: فحركته، ب: محرك.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: القبح.

٧. الأصل: منه.

وفيه نظر، فإنَّ القدرة على سبب الفعل - أعني ما يتوقَّف وجود ذلك الفعل عليه - كافية في صَحَّة التكليف به، و تكليفنا بترك الظلم و الكذب إنَّما هو تكليف بترك سببهما.

وإنَّما [ذكرنا و]^١ أهمل ذكر السبب لكونهما مقصودين بالذات، و ترك السبب مقصود بالعرض، كما تقول: لا تحرق فلاناً بالنار، فإنَّ المنهي عنه ليس نفس الإحراق، إذا ليس من فعله اتفاقاً، بل سببه و هو الإلقاء في النار، والمدح على المباشر ليس أخفى من المدح على المتولَّد، فإنَّ المدح على الإيمان أظهر من المدح على كلِّ فعل متولَّد مع أنَّ الإيمان مباشر و كذا الذم على الكفر، فإنَّه أظهر من الذم على كلِّ قبيح متولَّد مع أنَّه مباشر.

قوله: «احتجَّوا» - أي المجبِّرة على انتفاء الفعل المتولَّد عتاً - «بأنَّه إذا التصق جسم بكفيَّ قادرين و جذب به أحدهما» - أي حرَّكه إلى جهته - «حال دفع الآخر» - أي حال تحريك الآخر [له]^٢ عن جهته [إلى جهة]^٣ الأول - «فليس وقوع الحركة بأحدهما أولى من الآخر»، لأنَّ فعل كلِّ منهما سبب مستقلٌّ في الحركة الواقعة، فلو وقعت بأحدهما على التعيين لزم الترجيح من غير مرجح، «و وقوعها» [بهما]^٤ معاً محالٌّ و إلَّا لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد و هو محال أيضاً، و إذا امتنع وقوعها^٥ بهما معاً و بأحدهما تميَّن وقوعها^٦ بغيرهما، و هو المطلوب [٩٢ ب]. قوله: «و الجواب: قوَّة الجسم قابلة للتجزئة»، و المراد بقوَّة الجسم الميل القائم به الذي يقتضيه^٨ بحسب طبيعه، إذ كلُّ جسم عند الأوَّائل فهو ذو ميل طبيعيٍّ، و ذلك الميل قابل للتجزئة إلى ما لا يتناهى، كما أنَّ الجسم القابل له كذلك، و المحرَّك للجسم^٩ يوجد ميلاً قسريّاً مضادّاً للميل الطبيعيِّ القائم بالجسم، «فأحد القادرين يغلب» بميله القسريِّ الذي يحدثه «بعض أجزاء» الميل الطبيعيِّ «و القادر الآخر جزءاً آخر، و تحصَّل الحركة بهما معاً» - أي بالقادرين بسبب الميلين اللَّذَيْن فعلا بهما^{١٠} - «أقوى» - أي أسرع - «من حصولهما بأحدهما، و لولا ذلك

٢. من الف و ب.

١. من النسختين.

٤. الأصل و ب: و وقوعها.

٣. من ألف.

٦. الأصل: وقوعها.

٥. من النسختين.

٨. الف: يقبضه.

٧. الأصل: وقوعها.

١٠. النسختان: فعلاهما.

٩. الأصل و ب: الجسم.

لساوت^١ حركةً الجسم عند صدورها عن قادر واحد حركةً عند صدورها عن قادرين، ولم تكن أحديهما^٢ أشدَّ من الأخرى، وذلك باطل قطعاً.

واعلم، أنَّ هذا الجواب ذكره المحقق عقيب ذكر فخرالدين للحجة المذكورة، وهو مبنيٌّ على ما ذهب إليه الحكماء من وجوب الميل لكل جسم^٣ وقبوله الانقسام^٤ إلى ما لا يتناهى، ولا يتأثني ذلك على ما قاله المتكلمون من ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ، ولهذا حذف المحقق رحمه الله تعالى لفظة الجزء، و ذكر بدلها لفظة الجسم، لأنَّ فخر الدين أورد الحجة المذكورة هكذا لنا: إذا التصق جزء واحد بيد زيد و عمرو و جذب به أحدهما حال ما دفعه الآخر إلى آخره.

٢. الأصل: ولم يكن أحدها.

٤. الف: لانقسام.

١. الأصل و ب: لتساوت.

٣. الأصل: الجسم.

[المقصد الثامن: في الآلام والأعواض]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في الوجه الذي يقبح له الألم]

قال المصنف رحمه الله تعالى: «الألم يقبح في الشاهد لأنّه عبث، وهو أن يفعل لغرض يمكن الوصول إليه من دونه، ولأنّه ظلم وهو ما لانفع^١ فيه ولا يستحق ولا يشارف الاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر، ولأنّه مفسدة ويحسن عند عرائه عن هذه الوجوه، ولا يقبح الألم بمجرد الضرر كالمستحق، ولا يسمّى^٢ ضرراً عند الاستحقاق، والظنّ في النفع قائم مقام العلم». قال الشارح دام ظلّه: «ذكر الشيخ وجوهاً ثلاثة في قبح الألم:»

«الأول: كونه عبثاً، وهو اختيار أبي هاشم، والمراد ههنا بالعبث ما يفعل لغرض يمكن الوصول إليه من دون الألم» وإِنما قال: «ههنا»، أي في الألم، لأن العبث^٣ حقيقة^٤ في الفعل الخالي عن الغرض سواء كان ألماً أو غير ألم، وفي الألم يصدق على معنى آخر وهو «ما يفعل^٥ من الألم لغرض يمكن الوصول إليه» - أي إلى ذلك الغرض من دون الألم - مثاله: من استأجر غيره لينزع ماء البحر ويقذفه فيه، مع أنّه لا غرض له في ذلك إلّا إيصاله^٦ الأجرة.

١. الأصل و ب: لا يقع.

٢. الأصل: لا يستحق.

٣. الأصل: البعث.

٤. الأصل: حقيقة.

٥. الف: فعل.

٦. النسختان: الآلام.

٧. الأصل: إيصال.

و كمن «أُنقذ غيره من الفرق بشرط كسريده و لا منفعة له في كسرها و لأغرض» له إلّا إنقاذه، «فإنّ الأكم هينها» - وهو الحاصل بنزح الماء وقذفه و الحاصل بكسر اليد - «قبيح قطعاً، ولا وجه لقبحه إلّا كونه عبثاً» بالتفسير المذكور، لأنّ فعل هذا الأكم لغرض إيصال العوض إلى الأجير في الأول، و هو متمكّن من إيصاله إليه من غير ألم، وكذا الثاني يمكن أن ينقذه من الفرق من غير أن يكسريده، و ليس هذا الأكم ظلماً، لأنّه بالعوض^١ المذكور خرج عن الظلم.

«الثاني» من الوجوه الثلاثة المقتضية لقبح الأكم: «كونه ظلماً، و قد حدّه الشيخ» - يعني المصنّف - بأنّه الضرر الذي لاتنفع فيه، و هو مستحقّ و لا يشارف الاستحقاق، و يدخل في النفع دفع الضرر، فإنّه يُعَدُّ نفعاً في العرف، «فبالنفع» - أي النفع المنفي - «يخرج بيع الإنسان ثوبه المساوي درهمين بثلاثة، فإنّه و إن كان البيع ضرراً من حيث خروج الثوب عنه إلّا أنّه من حيث النفع [٩٣ آ]» و هو تحصيل الثمن «انتفى وجه الظلم»، و هذا المثل يشعر بأنّ انتفاء الظلم إنّما كان لأجل تحصيل النفع بزيادة الثمن على القيمة، و ليس كذلك، و إلّا لكان على تقدير بيعه بغير زيادة ظلماً، و هو ظاهر البطلان.

«و دخل تحت قوله: "النفع دفع الضرر" كمن يقطع يده المتأكّلة^٢ لدفع التلف، و خرج بالاستحقاق المنفي عقاب الكفّار و تأديب العبيد»، فإنّهما مستحقّان^٣، فخرجا عن كونهما ظلماً بذلك.

«و بقوله» - أي و خرج بقوله - «ولا يشارف الاستحقاق الأكم الواقع^٤ على جهة المدافعة، كما إذا دفعنا إنساناً و مانعنا، فوقع به ضرر لم نقصده، بل قصدنا الممانعة» و دفع أذاه، «فإنّه لا يكون» الضرر «ظلماً، و لا يستحقّ» المتألم به «عوضاً، و إنّما قلنا: يشارف الاستحقاق، لأنّ جماعة من المتكلّمين ذهبوا إلى أن هذا الأكم» - يعني الداخل على المدفوع بالمدافعة - «مستحقّ و ليس بجيّد، لأنّ المستحقّ ما يقع جزاءً على الفعل، و المدافع لم يفعل بعد» ما يستحقّ به الأكم، «و لأنّه

١. الأصل: الشاكلة.

١. الف: الفرض.

٢. الف: الآلام الواقعة.

٣. الأصل: يستحقان.

٤. الأصل: هنا.

لو حَسُنَ لكونه مستحقاً لَحَسُنَ مِنَّا قصد الإيلام».

«ومنها» - أي ومن المتكلمين - «من قال: إنما لم يقبح لأنَّ العوض فيه على الله تعالى، فإنه ركز^١ في عقولنا حسن المدافعة المفضية^٢ إلى الألم، كما ركز^٣ في عقولنا حسن ذبح الحيوان».

قوله: «و ليس بجيدٍ وإلا لما حكم منكروا الشرائع بحسنه».

وفي هذه الملازمة نظراً، فإنَّ ركز الله تعالى في عقولنا حسن المدافعة لا يتوقف على الاعتراف بالشرائع بحيث يلزم من إنكار الشرائع إنكاره، نعم كون العوض على الله تعالى مستفاد من الشرائع.

قوله: «و الأصوب ما ذكره الشيخ» - يعني المصنف - «من أنَّ هذا الألم يشارف الاستحقاق» - أي يقاربه - «فلا يكون قبيحاً».

قوله: «و يمكن أن يكون قوله: «و يُشارفُ الاستحقاق» احترازاً من المستحق لنوع من الألم: إذا فعل دونه من غير ذلك النوع أو ما يساويه، فإنَّ المفعول^٤ وإن لم يكن مستحقاً غير قبيح، لأنَّه يشارف الاستحقاق».

«الثالث من الوجوه الثلاثة الذي يقتضي قبح الألم» «كونه مفسدةً، وقبحه على هذا الوجه ظاهر، بل قبح كلِّ مفسدة وإن لم يكن ألماً، وإذا عرى الألم عن هذه الوجوه» - يعني الثلاثة المذكورة و هو كونه عبثاً و كونه ظلماً و كونه مفسدةً - «لم يكن قبيحاً، وسيأتي تفصيل ذلك ولا يقبح الألم بمجرد الضرر خلافاً لأبي هاشم، فإنَّ الضرر المستحق غير قبيح وإن كان ضرراً. وقال أبو هاشم: إذا حصل نفع أو دفع ضرر خرج عن كونه ظلماً و العاصي يعجل بلذة المعصية في الدنيا، فيقارنه نفع، فلا يكون ضرراً».

و كان هذا جواب سؤالٍ مقدّرٍ و هو أن العاصي يُعاقَب في الآخرة و لم يتضمَّن هذا الألم - و هو العقاب - جلب نفعٍ و لا دفع ضررٍ مع أنَّه حسن، فلو كان الألم الخالي من هذين الوصفين - أعني جلب النفع و دفع الضرر - قبيحاً، لكان العقاب قبيحاً.

٢. الأصل: المقتضية.

٤. الأصل: المفعول.

١. الأصل: ركن، الف و ب: ركز.

٣. الأصل: ركن.

و أجاب بالمنع من عدم تضمّنه جلب نفع، فإنّ العاصي يعجل بلذّة المعصية في الدنيا، فقارن^١ الأكم نفع.

«فأجاب السيّد [المرتضى]^٢ رحمه الله تعالى بأنّ عبادة الأصنام لا لذة فيها مع حصول الأكم بها»، و هو العقاب عليها.

«و قد ذهب قومٌ من المتكلمين إلى أنّ الأكم في النفع و دفع الضرر يُسمّى ضرراً، و منعه المصنّف رحمه الله، لأنّ من سقى المريض دواءً مرّاً للمعالجة لا يسمّى مضراً به».

قوله: «الظنّ في إخراج الأكم عن^٣ تسميته ضرراً [٩٣ ب] يقوم مقام العلم»، أي و الظنّ يكون الأكم مستلزماً للنفع يقوم مقام العلم في إخراج ذلك الأكم عن تسميته ضرراً و إن كان الظنّ غير مطابق كمن «أتعّب نفسه في طلب العلم، فإنّه لا يسمّى مضراً بنفسه»، و إن كان حصول العلم بذلك الطلب مظنوناً، «فقد أقاموا الظنّ مقام العلم في إخراج الأكم من كونه ضرراً».

[المسألة الثانية: في الوجه الذي يحسن به الأكم]

قال المصنّف: «و حسنه [به]^٤ معلوم في الشاهد كالمبايعات، و لا يكون الظلم على هذا حسناً لنقل المنافع، لأنّ نقلها لم يكن مقصوداً فيه، و حسنه لدفع الضرر معلومٌ كشرّب المريض الدواء المرّ، و ليس في الشاهد^٥ علم متعلّق بالتحصيل، بل الظنّ، حتّى قال الشيوخ مثله في الأكل، و الضرر المستحقّ حسن و الظنّ كافٍ فيه كمن أذنب و غاب عتاً، فإنّما نذمه مع جواز توبته».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ الضرر يحسن لوجوه ثلاثة ذكرها المصنّف:

«الأوّل: النفع الموقّ» - أي كون الضرر مشتتلاً على النفع الزائد - «فإنّما نحكم بحسن بيع الثوب المساوي درهمين بثلاثة مع حصول الضرر بالبيع»، لفقد الانتفاع بالثوب، و ذلك الحسن «لوجود النفع الموقّ» و هو حصول الثمن الزائد على القيمة، «و العلم بذلك» - أي بحسن هذا

١. الأصل: يقارن.

٢. من الأصل: ب.

٣. من الأصل: ب.

٤. من الأصل: ب.

٥. الأصل: المشاهد.

النفع - «قطعي»، والظن كافٍ فيه»، أي لا يشترط في النفع أن يكون معلوم الحصول، بل يكفي كونه مظنوناً في حسن الضرر، «فإننا نحكم بحسن^١ بيع ما يُساوي ديناراً بدينارين نسبةً عند غلبة الظن بحصول الثمن عند الأجل».

«ثم إنَّ المصنّف رحمه الله تعالى اعترض على نفسه وقال: لو كان الضرر حسناً للنفع - أي لاستلزامه النفع - «لكان الظلم حسناً، لأنَّ الله تعالى ينقل المنافع التي للظالم إلى المظلوم» باعتبار الظلم، «و لا عاقل يحكم بحسنه، فلا يكون ما ذكرتموه» - وهو استلزام الضرر للنفع - «علّة» لحسنه.

«و أجاب عنه بأنّ المعبر في حسن الأكم كون النفع مقصوداً، والظالم لا يقصد بظلمه نقل منافعه إلى المظلوم، فلم يكن حسناً».

«الثاني» من الوجوه التي يحسن بها الأكم «دفع الضرر، وحسن [الأكم] به» - أي بكونه دافعاً للضرر - «معلوم للعلاء، فإنهم يحكمون بحسن شرب الدواء المرّ للمريض وإن كان يكرهه ويتألم به لدفع الضرر - وهو المرض - عنه»، وينبغي أن يقيّد ذلك بشرط زيادة الضرر المدفوع على الضرر المحتمل لدفعه لقيح اقتداء الدينار المطلوب اغتصابه^٢ بدينار مثله أو بدينارين، ولا يقبح اقتداؤه بنصف دينار.

قوله: «و الظنّ أيضاً قائم مقام العلم في هذا الباب» - أي باب دفع الضرر - كما كان قائماً مقام العلم في الباب المتقدم، وهو جلب النفع، فإننا عند شرب الدواء المولم لانقطع بالبرء والصحة، بل نظنّ ذلك، «فإنه ليس في الشاهد علم متعلّق بتحصيل المطلوب من الشرب» - وهو البرء - «بل الظنّ حاصل به حتّى أنّ الشيوخ» من العدلية «قالوا مثله في الأكل، أي لا تعلم حصول الشبع من الأكل لجواز أن يخرق الله العادة» بحصول الشبع عقيب الأكل، فيتخلّف حينئذٍ الشبع عن الأكل.

«الثالث» من الوجوه التي يحسن بها الأكم «كونه مستحقاً، وحسنه» - أي حسن الأكم عند

١. الف: بحسن.

٢. من ألف و ب.

٣. الأصل و ب: اعتصابه.

٤. الأصل و ب: و هي.

كونه مستحقاً - «معلوم للعقلاء، فإنهم يستحسنون المطالبة بالدين وإن تألم المدين، لما كان» - أي^١ الأكم بالمطالبة^٢ - «مستحقاً، والظن كافٍ في هذا الباب»، أي والظن يكون الأكم مستحقاً كافٍ في حسنه [٩٤ آ]، كما كان كافياً في البابين السالفين وهو كونه جالباً للنفع وكونه دافعاً للضرر، «فإنه يحسن منّا ذمّ المذنب إذا غاب عنا مع جواز توبته بناءً على بقاء الاستحقاق، وليس البقاء قطعياً، بل ظنّياً».

[المسألة الثالثة: في الوجه الذي يحسن منه تعالى فعل الأكم به]

قال المصنّف: «و الصانع تعالى لا يفعل الأكم لدفع الضرر لقدرته على فعله ابتداءً، ولا لتهمها فعله و لظنّ ما، لأنّه تعالى عالم لنفسه، و لا لأنّه يعلم أنّه إن لم يولم زيداً فعل ما يستحقّ به العقاب لقدرته على العفو و قدرة العاصي على الامتناع، وإنّما يفعله للاعتبار، و لا بدّ فيه من عوض^٣ يخرج به عن كونه ظلماً، و لا يفعله للعوض فقط لحسن الابتداء به، إذ ليس كالثواب المقارن تعظيماً و تبيحاً لقبح الابتداء به، و إذا ساوى الأكم للذة في المصلحة لم يجز فعل الأكم لإمكان التحصيل بغيره و التفضّل بالعوض».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفقت المعتزلة على أنّه تعالى لا يفعل الأكم لدفع الضرر لوجهين:»
«الأوّل: أنّه تعالى قادر على إزالة الضرر المدفوع من دون توسّط هذا الضرر» - يعني الأكم -
«فيكون فعله عبثاً» على ما مرّ من تفسير العبث المقتضي لقبح الأكم، «و هو قبيح».

«الثاني: أنّ ذلك الضرر المدفوع إمّا أن يكون من فعله تعالى أو من فعل غيره، و الأوّل باطل، لأنّه تعالى قادر على أن لا يفعله من دون هذا» الضرر - يعني الأكم - «فيكون فعله عبثاً، ولهذا يقبح منّا أن نولم زيداً لدفع ألم فعلناه^٤ به سواء زاد على الأوّل أو نقص عنه أو ساواه»، أي مع قدرتنا على إزالته بدون الأكم.

«و إن كان من فعل غيره كان الله تعالى قادراً على دفع ضرر الظالم من دون توسّط هذا

١. الأصل: المطالب.

٢. الأصل: فعلنا.

١. الأصل: إلى.

٣. الأصل: العوض.

الأم، فيكون قبيحاً».

«و اتفقوا» - أي الممتزلة - أيضاً على أنه لا يفعل الأم لظن ما من جلب نفع أو دفع ضرر عن المولم أو عنه تعالى، لأنه عالم بكل شيء، فيستحيل الظن عليه».

«قالوا: ولا يجوز أن يولم زيدا ليمنع^١ من فعل ما يستحق به العقاب وإن كان قد نازع فيه قوم قالوا: إذا علم الله تعالى أنه إن لم يولم زيدا فعل ما يستحق به العقاب، فإنه يحسن منه تعالى فعل الأم به دفعاً لضرر العقاب عنه، ولا يستحق^٢ زيد المتألم^٣ «بهذا الأم» الذي فعله الله تعالى به عوضاً لما فيه من النفع»، وهو سلامته من العقاب.

«و الشيخ المصنف أبطل هذا القول بوجهين:»

«الأول: أن الله تعالى قادر على العفو المسقط للعقاب^٤، فيكون توسط الأم قبيحاً لكونه عيباً» بالتفسير المقدم ذكره.

«الثاني: أن العاصي قادر على الامتناع» وإلا لم يكن مكلفاً به - أي بذلك الامتناع - لاستحالة التكليف من دون القدرة، «فهو قادر على دفع ضرر العقاب عنه بغير ألم، فدفعه بواسطة الأم منه تعالى يكون قبيحاً».

«قال السيد المرتضى رحمه الله تعالى: العاصي متمكن من إزالة القبيح بالتوبة» لوجوب قبولها، «فلا يحسن فعل الأم به»، والمراد بالقبيح مسببه، وهو العقاب، إذ هو الساقط بالتوبة، لا الفعل القبيح الموجب له.

قوله: «و هو» - أي جواب السيد المرتضى - «يتأتى عند القائلين بوجوب قبول التوبة عقلاً إلا أن يعني السيد رحمه الله الوجوب الشرعي، فحينئذ يتمشى كلامه^٥ مطلقاً سواء قلنا بوجوب قبول التوبة عقلاً - كما هو مذهب الوعيدية - أو لم نقل للاتفاق [٩٤ ب] على وجوب قبولها سمعاً لقوله تعالى:

﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾

١. الأصل و الف و ب: ليمتنع، انوار الملكوت: ليمنع.

٢. الأصل: زيداً المولم، ب: زيداً المتألم، الف: زيد المتألم.

٣. الف: العقاب.

٤. الأصل: كلاماً.

٥. سورة الشورى، الآية ٢٥.

فزدنا في الكلام المنسوب إلى السيّد قولنا: "لوجوب قبولها" ليبقى إيراد كلام الشارح دام ظلّه عليه مطابقاً له.

قوله: «[و] إذا ثبت هذا، فالألم الذي يفعله الله تعالى في الدنيا للاعتبار» - أي للاتعاض - «و اللطف، و يفعله في الآخرة للاستحقاق» و هو العقاب على الذنوب.

و لقائل أن يقول: الغرض من اللطف تقريب المكلف من الطاعة و تبعيده عن المعصية، و الله تعالى قادرٌ على أن يخلق في المكلف رغبةً في الطاعات تُقرّبُه^٢ منها و رهبةً من المعاصي تُبَعِّدُه عنها، فيكون ذلك قائماً مقام اللطف من دون توسط ألم، فيكون فعل الألم للطف عبثاً على ما مرّ من تفسير العبث.

قوله: «و أمّا ما فعله للاعتبار فإنّه^٣ جهة حسنٍ فجاز فعله، أمّا للاستحقاق^٤ فقد تقدّم بيان حسنه، و لا بدّ في الأوّل» - أي في الألم الذي يفعله للاعتبار و اللطف - «من عوض، وإلا كان ظلماً».

«و اختلفوا» - أي المتكلّمون - «فقال أبو علي: إنّهُ تعالى يفعل الألم للعوض» - أي ليُوصَلَ إلى المتألم عوضه - «و خالفه السيّد [المرتضى] رحمه الله تعالى لإمكان إحصاء العوض من غير توسط الألم، فيكون توسطه حينئذٍ عبثاً و هو» - [أي] قول المرتضى رحمه الله - «قول شيخنا المصنّف».

«و قال بعض المعتزلة: إنّ كونه لطفاً كافٍ في حسنه إن كان لطفاً لنفس المكلف».

«احتجّ المصنّف رحمه الله بأنّ العوض يمكن الابتداء به، فكان توسط الألم حينئذٍ عبثاً، و العبث منفيٌّ عن الله تعالى لقبه».

«لا يقال: [هذا]^٥ ينتقض بالثواب، فإنّه يحسن الابتداء به كالعوض، فيكون توسط التكليف أيضاً قبيحاً».

٢. الأصل: يقرب به، الف: تقرّبه منها، ب: بقربة.

٤. الأصل و ب: الاستحقاق.

٦. من أنوار الملوك و لم ترد في النسخ الثلاث.

١. من أنوار الملوك.

٣. الف: فلائحة.

٥. من ألف و ب.

لأننا نقول: الفرق بينهما» - أي بين العوض والثواب - «ظاهر، فإن الثواب نفع دائم يُقارنه التعظيم والتبجيل الذي يقبح الابتداء به، [ولا يحسن فعله إلا بالاستحقاق بخلاف العوض المنقطع الذي لا يقارنه التعظيم، فإنه يجوز الابتداء به]»^١.

واعلم: أن «الذي» وصلته في قوله: «الذي يقبح الابتداء به» صفة للتعظيم والتبجيل، وإنما لم يثن الموصول والضمير في الصلة بأن يقول: اللذان يقبح الابتداء بهما، لأن معنى التعظيم والتبجيل أمر واحد، ولهذا أفرد صفته.

فإن قلنا: لا نسلم أن العوض لا يقارنه التعظيم والتبجيل، فإن المؤمن الذي يستحق بإيمانه الثواب الدائم يكون التعظيم والتبجيل لازمين له في الآخرة، فإذا استحق عوضاً كان ذلك العوض مقارناً للتعظيم والتبجيل.

قلنا: التعظيم والتبجيل المقارنان له على هذا التقدير يكون اقترانهما بذلك العوض اقتراناً اتفاقياً عرضياً لا يوجبهما نفس العوض بخلاف الثواب، فإن اقترانهما به اقتران ذاتي لازم^٢، ومرادنا بالمقارنة في تعريف الثواب هذه - أعني المقارنة الذاتية - لا الاتفاقية.

قوله: «احتج أبو علي بأن العوض المستحق لا يصح الابتداء به، والعوض المستحق ليس كالمفضل به»، إذ المستحق لابد وأن يسبقه سبب الاستحقاق بخلاف المفضل به، فإنه قد يقع ابتداءً.

«والجواب: الفرق بين النفعين» - يعني المستحق والمفضل به - «إنما هو في الشاهد» لحصولهما من العباد الذين يمكن أن يطلب [المنفعة]^٣ الارتفاع عن تفضلهم ومَنهم عليه، «أما في حقه تعالى» فلا فرق، إذ «هو التفضل علينا [٩٥ آ] بذواتنا وصفاتنا»، فكيف لا يطلب تفضله.

وأما كون العوض المستحق متميزاً عما ليس بمستحق، وأنه مسبوق بسببه، فذلك مما

١. لم ترد هذه العبارة في نسخة الأصل ولا في نسخة الف وإنما وردت في نسخة ب وهي موافقة لأنوار

الملوكوت.

٢. الأصل وب: اقتراناً ذاتياً لازماً.

٣. الأصل: فإنه.

٣. من ألف وب.

لانتزاع فيه، وهو من هذه الحيثية لا يكون متفضلاً به ابتداءً، بل من حيث ذاته.

«و اختلفوا في أنه إذا أمكن تحصيل اللطف بغير ألم من لذّة أو غيرها هل يجوز فعل الألم أم لا، منع منه الشيخ أبوإسحاق المصنّف، وجوّزه السيّد المرتضى رحمه الله تعالى وأبوهاشم».

«احتجّ الشيخ بأنّ^١ الألم إنّما يحسن فعله للطف والعوض، واللفظ ههنا يحصل باللذّة، والعوض يحصل بالمتفضّل، فكان توسط الألم عبثاً».

«و احتجّ السيّد المرتضى رحمه الله بأنّ المنفعة واللفظ يُخرجان الألم عن كونه ظلماً وعبثاً، فساوى اللذّة».

«و الجواب: المنع من المساواة، إذ الألم إنّما يحسن للمصلحة، وقد أمكن تحصيلها من دونه، فكان توسطه عبثاً؛^٢ وأما اللذّة فيحسن فعلها ابتداءً».

[المسألة الرابعة: في إبطال قول البكريّة والتناسخيّة]

قال المصنّف: «و قول البكريّة هذيان، لأنّا نعلم تألّمنا أطفالاً و تألّم البهائم، و قول التناسخيّة أقرب منه، و قال شيوخنا القدماء به، وهو باطل لوجوب تذكّره، و وقوع الألم في المعصومين، و وجوب مقارنة الاستخفاف^٣ له، و وجوب الهرب منه والفرار والجزع، و ما قدّمناه من فعل غير المستحقّ يبطل قولهم جملةً».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت البكريّة و هو قوم منسوبون إلى بكر ابن أخت عبد الواحد إلى أنّ الأطفال و البهائم لا يتألّمون، و بنوه على أصل لهم: أنّ الألم إنّما يكون حسناً بالاستحقاق لاغير، و ذهبت التناسخيّة إلى أنّ الألم إنّما يحسن بمجرد الاستحقاق، وقالوا: فالطفل المتألّم إنّما يحسن ألمه لأنّه قد كان قبل ذلك في هيكلٍ أذنب فيه، فاستحقّق العقاب، فلمّا انتقلت روحه إلى هذا الهيكل الآخر عذبت بالذنب المتقدّم، وكذلك البهائم، و بنوه على أصلٍ هو أنّ النفس شيء مجرد عن هذا الهيكل المحسوس»، و أنّه يجوز تعلّقه بيدن بعد آخر.

٢. الف و ب: و.

١. الأصل: أنّ.

٣. الأصل و ب: الاستحقاق.

«و القولان» - يعني قولي البكريّة و التناسخيّة - «باطلان».

«أما الأول: فلأنّا نعلم بالضرورة أنّنا نتألم حال طفوليتنا، بل قبل بلوغنا بلحظة ألماً شديداً بالاختراع الذي لا يقدر عليه إلاّ الله تعالى، وكذلك نعلم تألم البهائم و شدّة ما تجده عند قربها من النار و أمثال ذلك من الموزيات علماً ضرورياً لا يقبل التشكيك».

«و أمّا الثاني» - و هو قول التناسخيّة - «فهو أقرب من الأول، وإن كان محالاً، و وجه كونه أقرب أنّه إنكار لعلم ضروريّ، و هو وجود الألم، و قد نقل الشيخ أبو إسحاق المصنّف عن بعض قدمائنا القول به، و هو مرويّ عن زرارة ابن أعين من علمائنا المتقدّمين، و الدليل على فساده» - أي فساد قول التناسخيّة من أنّ الألم لا يكون إلاّ باستحقاق سابق و ليست "الهاء" في قوله: «فساده» عائدة إلى التناسخ^٢، لأنّ ما بعد هذا الدليل ليس فيه دلالة على بطلان التناسخ - [٩٥ ب] «وجوه»:

«الأول: أنّه لو كان الألم الحاصل لنا «بسبب الذنب الصادر عنّا في هيكل آخر لوجب أن نتذكّر أحوالنا في ذلك الهيكل، و التالي باطل بالضرورة، فالمدّعم مثله.

و لقائل أن» يمنع الملازمة لجواز كون التذكّر مشروطاً ببقاء تعلّق النفس بذلك البدن.

«الثاني: أنّ الآلام تقع في المعصومين كالانبياء و الأئمة عليهم السلام، فإنّ الله تعالى يعرضهم مع امتناع صدور الذنب عنهم قبل البعثة و بعدها، و أيضاً فإنّهم على تقدير الإصرار على الذنب يجب الاستخفاف^٣ بهم عند أمراضهم، و ذلك باطل إجماعاً».

«لا يقال: لا يجوز الاستخفاف بهم عند المرض لجواز صدور التوبة منهم.

لأنّنا نقول: قبول التوبة عند التناسخيّة واجب، فكان حلول المرض فيهم ظلماً حينئذٍ، فمرئنا أنّهم لم يتوبوا».

و فيه نظر، فإنّا لانسلّم ثبوت إصرارهم^٤ حال أمراضهم، و لا يلزم من عدم الإصرار^٥ ثبوت

١. الأصل: الماء.

٢. الأصل: التناسخية.

٣. الأصل و ب: الاستحقاق.

٤. الف: اصرارهم.

٥. الف: الاضرار.

التوبة. فإنَّ الإصرار و التوبة من الذنب فرعان على العلم بذلك الذنب و الشعور به، [و] ^١ على تقدير القول بالتناسخ لا يكونون شاعرين بالذنب الصادر عنهم في الأبدان السابقة أصلاً، فلا يلزم الاستخفاف و لاسقوط العقاب.

«الثالث: كان يجب الاستخفاف بالبهائم و الأطفال عند مرضهم، لأنَّهم مذبذبون حينئذٍ، و التالي باطل بالإجماع»، و جوابه ما ذكرناه.

«الرابع: أنَّ الآلام الواقعة على جهة العقوبة يحسن الجزع منها ^٢، و الهرب و الفرع إلى الله تعالى، و التضرع إليه في إسقاطها، و سؤال العفو عَمَّن حَلَّتْ به، و الأمراض بالعكس، فإنَّنا مأمورون بالصبر عليها و ترك الجزع و الخوف و الحزن، فعلمنا أنَّها ليست عقاباً» و لقائل أن يمنع من المقدمتين.

«الخامس: قد بيَّنا أنَّ الألم يحسن، و إن لم يكن على جهة الاستحقاق، و ذلك يبطل قول التناسخية و البكرية جملةً، لأنَّهم بنوا أصولهم عليه»، أي على قولهم: إنَّ الآلام لا تحسن إلَّا على جهة الاستحقاق.

«و أيضاً فإنَّه لا خلاف في حسن ^٣ التكليف المبتدأ، و هو شاقٌّ، و ليس بمستحقٍّ، إذ كلامنا في تكليف لا يسبقه تكليف قبله».

و فيه نظر، لأنَّنا لانسلم أنَّ الآلام الحاصلة بالتكليف غير مستحقٍّ، فإنَّ من يقول: التكليف شكر لنعم الله تعالى، يقول: إنَّ هذا الألم مستحقٌّ؛ إذ شكر المنعم واجب.

[المسألة الخامسة: في إثبات العوض على الله تعالى]

قال المصنّف: «و الألم ^٤ المبتدأ منه سبحانه في المكلف و غيره من غير علة العبد عليه عوضه، و كذلك الآلام الواقعة بأمره و إباحته و إيجابه مع عدم الاستحقاق كفعله ^٥، و لا عوض

٢. الأصل: منا.

٤. الأصل: الآلام.

١. من الف و ب.

٣. الأصل: نفس.

٥. ب: لفعله.

على ذابح الشاة وإلا لم يكن الفعل حسناً كذابح السّور، وأيضاً فالعوض لا يربى على الأكم، ويحسن مثلاً أن نبتدى^١ بذبيح^٢ المحرمات، وفاعل القتل دون الأمر يلتزم العوض لاختلاف الأمرين في التحسين واللفظ في الذبح، وإن تحقّق فعدم وجوبه لغيريّة المصلحة، فإن علم سبحانه وقوعه وإلا أقام غيره مقامه، وقد يكون نافي العبثيّة الأكل وأمثاله، والإجاء أكد من الأمر، وليس الهرب من السبع على الشوك ملزماً لتقديم عوضاً، بل الأسد؛ والمعرفة حاصلة من قبل إقدامه، وفي استخدام العبيد عوض لهم، وجهة الثواب غير جهة العوض.

قال الشارح [٩٦ آ] دام ظلّه: «اتفق أهل العدل على وجوب العوض على الله تعالى فيما يفعله من الآلام^٣ المبتدأة في المكلف وغيره» كالأطفال والبهائم «من غير علقه العبد، وإلا لكان ظالماً، واحترزنا^٤ بالمبتدأة^٥ عما يفعله الله تعالى بالاستحقاق كحد الزاني، وبقولنا: «من غير علقه العبد» عما إذا ألقينا إنساناً في النار فمات، فإن المولم هو الله تعالى والعوض على الملقى، لأنّ العادة وأطرادها اقتضت إيلامه، ولا فرق بين ما يفعله الله تعالى للعوض^٦ أو اللطف في وجوب العوض عليه «خلافاً لعباد ابن سليمان، فإنّه قال: الأكم الذي يفعله تعالى لمجرد اللطف لا يجب فيه العوض، والحق خلافه، ولأنّه ظلم».

وربّما احتج بأنّ الأكم النازل بنا من فعل غيرنا لاستحقاق^٧ به عوضاً كما لاستحقاق ثواباً، لقوله تعالى:

﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾

وهذا يقتضي أن لا يكون لنا عوض^٨ على شيء من الأكم سواء كان للعوض أو اللطف. وجوابه: لانسليم أنّ سبب استحقاق العوض منحصر في الأفعال الصادرة عنّا، بل هو - أعني العوض - ثمن^٩ لا يتوقّف على صدور فعل كما لوجنى الإنسان علينا جنائيّة، فإنّا^{١٠} نستحقّ

١. الف: نفتدى.

٢. الأصل: الأكم.

٣. الأصل: الأكم.

٤. الأصل: واحترز.

٥. الأصل: ب: فلانستحقّ.

٦. الأصل: ب: عوضاً.

٧. الأصل: لمن، ب: فمن، الف: ثمن.

٨. الأصل: فإنّه.

٩. الأصل: فإنّا.

١٠. الأصل: فإنّا.

عليه أرشها أو القصاص فيها إجماعاً، وإن لم نفعل فعلاً بخلاف الثواب، فإنه جزاء على الطاعة، فيتوقف حصوله على حصولها، وإلا لم يكن جزاءً عليها، والآية مخصوصة بالثواب لامتناع إجرائها على ظاهرها، لما قلناه من وجوب عوض الجنايات الصادرة من المكلف على بعضهم، ولأنه لو لم يجب العوض لزم الظلم، وهو على الله تعالى محال.

قوله: «وكذلك الآلام الواقعة بأمره كالأضحية والنذور والقرب والآلام الواقعة بإباحته كذبح الشاة والآلام الواقعة بإيجابه إذا لم تكن مستحقة كحد الزاني، فإنها» - أي تلك الآلام التي ليست مستحقة - «بمنزلة فعله يجب فيها العوض عليه تعالى، ولا عوض على ذابح الشاة لوجوه:»

«الأول: لو كان العوض عليه لما وقع الفرق بينه وبين ذابح السّور في الحسن، والتالي باطل، فالمقدّم مثله».

بيان الشرطية أنّ العلة في حسن ذبح الشاة على ذلك التقدير إنما هو كون العوض واجباً علينا، وهذا بعينه متحقق في ذبح السّور اتفاقاً، فيجب تحقق الحكم فيه، وهو الحسن، وأما بطلان التالي فظاهر.

ولما منع أن يمنع من كون العلة في حسن ذبح الشاة على ذلك التقدير وجوب العوض علينا، لجواز كون علة حسنه إذن الشارع فيه، أو المجموع الحاصل من وجوب العوض علينا وإذن الشارع فيه، وهذا المعنى غير متحقق في ذبح السّور، فلا يجب وجود الحكم الذي هو الحسن^١ [فيه]^٢.

«والثاني: أنّ العوض الواجب علينا بالآثم لا يبرئ - أي لا يزيد - على الآثم» وإلا لزم الظلم، «و الآثم» إذا كان العوض عليه مساوياً له «لم يحسن، بل لابد» في كونه حسناً من بلوغ العوض «مبلغاً يستحق^٣ الآثم في جنبه كأعواض الأفعال الذين يمرضهم الله تعالى»، وحينئذ نقول: لو كان العوض الواجب بذبح الشاة علينا لم يحسن، لكنّه يحسن، فلا يكون العوض علينا.

٢. من الف و ب.

١. الأصل: وجود الحسن.

٣. الأصل: يستحق، الف: يستحق، ب: يستحق.

و لِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْعَوْضُ الْمَسَاوِي لِلْأَلَمِ عَلَى الذَّابِحِ وَ الرَّائِدِ الَّذِي بِاعْتِبَارِهِ [٩٦ ب] يَبْلُغُ الْعَوْضُ مَبْلَغًا يَسْتَحَقُّ^١ الْأَلَمَ فِي جَنْبِهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِاعْتِبَارِ إِذْنِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ مُحْتَمَلٌ.

قوله: «الثالث: لو كان العوض» عن الألم الحاصل بذبح الشاة «علينا لحسن^٢ مَنَّا ذبح المحرمات ابتداءً»، و التالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أَنَّ عِلَّةَ حَسَنِ ذَبْحِ الشَّاةِ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ كَوْنُ الْعَوْضِ عَنِ الْأَلَمِ الْحَاصِلِ بِذَبْحِهَا وَاجِبًا عَلَيْنَا، وَ هَذِهِ الْعِلَّةُ بَعَيْنُهَا مَتَحَقِّقَةُ الْوُجُودِ فِي ذَبْحِ الْمَحْرُمَاتِ [ابتداءً]^٣، فَوَجِبَ تَحَقُّقُ الْحُكْمِ، وَ هُوَ الْحَسَنُ فِيهِ، وَ أَمَّا بَطْلَانُ التَّالِي فَظَاهِرٌ، «و هَذَا الدَّلِيلُ قَرِيبٌ مِنَ الْأَوَّلِ»، وَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ تَالِي الشَّرْطِيَّةِ فِي الْأَوَّلِ - وَ هُوَ حَسَنُ ذَبْحِ السَّنَوْرِ - أَخْصَصَ مِنْ تَالِي الشَّرْطِيَّةِ فِي الثَّانِي، إِذْ هُوَ حَسَنُ ذَبْحِ الْمَحْرُمَاتِ مُطْلَقًا سَنَوْرًا كَانَ، أَوْ غَيْرَهُ.

قول: «و اعترض الشيخ» - يعني المصنّف - «على نفسه بأنَّ فاعل القتل^٤ يلتزم العوض دون الأمر، فلم لا يكون العوض في ذبح الشاة على الذابح دون الأمر»، وَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى، كَمَا هُوَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ.

«و أجاب: بالفرق بين الأمرين، فَإِنَّ^٥ الأمر» بالقتل «لا يحسن أمره فعل القتل، لِأَنَّ الْأَمْرَ ظَالِمٌ لَيْسَ لَهُ عَوْضٌ زَائِدٌ عَلَى الْأَلَمِ الدَّخِلِ عَلَى الْمَقْتُولِ بِحَيْثُ يَقْتَضِي حَسَنَهُ، أَمَّا اللَّهُ تَعَالَى إِذَا أَمَرَ بِذَبْحِ الشَّاةِ فَإِنَّهُ غَيْرُ ظَالِمٍ، وَ عِنْدَهُ مِنَ الْأَعْوَاضِ مَا^٦ يَزِيدُ عَلَى الْأَلَمِ، فَكَانَ مَقْتَضِيًا لِحَسَنِ الذَّبْحِ».

و لِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: الْأَمْرُ عِنْدَنَا لَا يَكُونُ عِلَّةً لِحَسَنِ الْمَأْمُورِ بِهِ، بَلِ الْحَسَنُ صِفَةٌ لِلْفِعْلِ^٧ الْمَخْصُوصِ فِي نَفْسِهِ، وَ الْأَمْرُ الصَّادِرُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِالْفِعْلِ كَاشَفٌ عَنِ كَوْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ حَسَنًا فِي

١. الأصل: يستحق، الف: يستحق، ب: يستحق.

٢. الأصل: يحسن.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: الفاعل للقتل.

٥. الأصل: بأن.

٦. الأصل و ب: ممّا.

٧. الف: الفعل، ب: فعل.

نفسه، و لأنَّ الأمر^١ قد يكون له أعواض^٢ زائدة على الأكم المأمور به مع أنَّ العوض لازم للمأمور دونه، فإنَّ من كان مالكا لألف درهم إذا أمر آخر بإتلاف متاع مؤمن يساوي درهما، فأُتلفه، كان الدرهم لازما للمتلف دون الأمر، ولم يكن ذلك الإتلاف حسنا.

وقوله: «إنَّ الأمر ظالم» إنَّ أراد به أنَّه ظالم بأمره بألم^٣ غير مستحقَّ على المتألم، فلا نسلَم أنَّ ذلك ظلمٌ وإلاَّ لكان^٤ أمر الله تعالى إيتانا بذيخ الشاة ظلما، لأنَّ ألمها^٥ غير مستحقَّ، وإنَّ أراد به أنَّه غير قادر على أعواض يحسن في جنبها الأكم منعنا ذلك، فإنَّه قديكون قادرا على ذلك، كما في الصورة التي ذكرناها.

قوله: «و اعترض الشيخ» - يعني المصنّف - «على نفسه بسؤال آخر، وهو أنَّ الأكم إذا كان يتضمَّن اللطف، و تحصيله» - أي تحصيل اللطف - «واجبٌ على المكلف أو مندوب، فليكن ذبيح الحيوانات واجبا أو مندوبا، لاشتماله على المصلحة، و ليس كذلك، بل هو مباح».

«و أجاب عنه: بأنَّه و إن كان لطفاً إلاَّ أنَّه لم يجب على الواحد متا، لأنَّ المصلحة قد تكون لغير الذابح»، و اللطف لا يجب على الإنسان إذا كان مصلحةً و لطفاً لغير الفاعل، و المصلحة و إن كانت واجبةً على الله تعالى، فإنَّ فعلها الذابح «فقد حصلت» - تلك المصلحة، «و إلاَّ فعل الله تعالى ما يقوم مقام الذبيح في اللطف».

و لقائل أن يقول على السؤال المذكور: لانسلَم أنَّ اللطف يجب علينا تحصيله سواء كان لطفاً لنا أو لغيرنا، و ذلك اللطف إذا كان في فعل واجب أو مندوب كان التكليف بذلك الفعل مشروطاً بحصول ذلك اللطف، و شرط التكليف لا يجب على المكلف [٩٧ آ] تحصيله.

[قوله: ^٦] «و أيضاً الأكم يحسن إذا تضمَّن مصلحة دينية أو دنيوية، فمهما ينتفي^٧ العبث، و مع العوض ينتفي الظلم، و الأكل و شبهه مصالح دنيوية لا يجب علينا تحصيلها إلاَّ عند الحاجة إليها،

٢. الف: أغراض.

٤. الأصل: كان.

٦. من النسختين.

١. الأصل: و إن الأمر.

٣. الأصل: تألم.

٥. الأصل: البهائم، بدل: ألمها.

٧. الأصل: ينبغي.

فلا يكون الذبح واجباً، وهذا إشارة إلى منع وجوب اللطف في حسن ألم^١ الذبح.
وتقريره أن يقال: لاسلم أنه يشترط^٢ في حسن الألم المبتدأ اشتماله على اللطف، وذلك
[لأن]^٣ وجه قبح الألم المبتدأ كونه ظلماً أو^٤ كونه عيثاً، ومع خلوه عن هذين الأمرين يكون
حسناً، والظلم منتفٍ^٥ بالمعوض، والعيث ينتفي بما فيه^٦ من المصالح الدنيوية، فظهر^٧ أن الذبح
حسن^٨، وإن لم يكن لطفاً، وسقط^٩ السؤال.

قوله: «وإذا ثبت وجوب العوض على الله تعالى عند الأمر والإباحة ثبت وجوبه عند
الإلجاء، فإذا أُلجأ زيداً إلى^{١٠} إيلام عمرو كان العوض عليه تعالى، لأن الإلجاء أكد من الأمر»
من حيث أن الإلجاء يوجب وقوع الطرف^{١١} الذي رجحه الملجئ، و سلب قدرة الملجأ على
ترك الفعل الملجأ إليه بخلاف الأمر، فإنه لا يوجب إلا^{١٢} رجحان الطرف^{١٣} المأمور به على
مقابله رجحاناً^{١٤} ما، ولا يبلغ إلى حد سلب القدرة على الترك، وقد لا يحصل رجحان بسبب
الأمر، «فإذا وجب العوض على الله تعالى بالأمر والإباحة، فبالإلجاء أولى».

قوله: «واعترض الشيخ» - يعني المصنف - «على نفسه بالهارب من السبع على الشوك، فإن
العوض على السبع، وإن كان الله تعالى هو الملجئ [يخلق]^{١٥} المعرفة بضرر^{١٦} السبع».
«وأجاب الشيخ عنه بأن الملجئ ههنا هو السبع لأنه الملجئ حقيقة، وخلق المعرفة
ليس بالإلجاء لحصولها قبل الإقدام مع عدم الهرب، والهرب إنما حصل من الإقدام» - يعني إقدام
السبع - «فهو الملجئ لا الله تعالى، أما استخدام^{١٧} العييد فإنه يوجب عوضاً على الله تعالى،

١. النسختان: - ألم.
٢. ألف: شرط.
٣. من الف و ب.
٤. الأصل: و.
٥. ب: متفق.
٦. الأصل و ب: فيهما، الف: فيها والأصح: فيه.
٧. الف: فظهر، الأصل: و ظهر، ب: ظهر.
٨. الأصل: حسن الذبح.
٩. ب: عيثاً.
١٠. الأصل: حسن الذبح.
١١. الأصل: اللطف.
١٢. الأصل: إلى.
١٣. الأصل: اللطف.
١٤. الأصل: رجحان.
١٥. من ألف و ب.
١٦. الأصل: بضرر خلق السبع.
١٧. الأصل: استخدامه.

لأنه المبيع له كذبح الشاة».

«لا يقال: العبد يُثاب على طاعة السيّد، فلا يكون له عوض آخر على السيّد».

«لأننا نقول: لا استبعاد في اجتماع الثواب و العوض بسبب فعل واحدٍ من حيثيّتين، فإنّ جهة الثواب طاعتهم^١ لسيّدهم» من حيث أمر الله تعالى بها، «وجهة العوض إلزامهم المشاقّ بمنع التصرف في أنفسهم، أو^٢ نقول: ههنا شيان^٣: إباحة الاستخدام للسادات و العوض فيه على الله تعالى كالذبيح، و^٤ أمر العبيد^٥ بالامتثال و الثواب فيه على الله تعالى، فاختلفت الجهتان». و أيضاً فقد يتخلّف استحقاقهم الثواب عن استحقاقهم العوض بأنّ^٦ يُستخدَم العبدُ كزُهاً، فإنّه يستحقّ العوض على الله تعالى باعتبار إباحة إكراهه على الاستخدام، و لا يستحقّ عليه ثواباً لعدم قصده طاعة الله تعالى [به]^٧.

[المسألة السادسة: في الانتصاف]

قال المصنّف: «و هو تعالى بالتمكين ضامن للانتصاف^٨، كدفعي^٩ سيفاً إلى شخص ليقُتل^{١٠} به كافراً فقتل به مؤمناً، و لا يجوز أن يمكّن الله تعالى أحداً من الظلم إلّا و له من الأعواض ما يوازي ظلمه، و إلّا لكان تعليقاً للواجب بالفضل، و هو غير جائز». قال الشارح دام ظلّه: «إذا مكّن^{١١} الله تعالى الظالم [من الظلم]^{١٢} حتّى فعله مع قدرته على منعه بالجبر، فلا بدّ من العوض، و لا يجب عليه تعالى، فإنّ الواحد ممّا إذا دفع إلى غيره سيفاً ليقُتل به الكافر^{١٣}، فقتل به مؤمناً، فإنّه لا يستحقّ» المقتول «العوض على دافع السيف»، وإنّما يستحقّ

٢. ب: إذ.

٤. الأصل: أو.

٦. الف: بل، بدل: بأنّ.

٨. ب: و هو تعالى ضامن بالتمكين الانتصاف.

١٠. النسختان: يقتل.

١٢. من النسختين.

١. الأصل: طاعة.

٣. الأصل: سبيان.

٥. الأصل: العبد.

٧. من الف و ب.

٩. الأصل: كدافع، الف: كمن دفع.

١١. الأصل: أمكن.

١٣. الأصل: كافراً.

على القاتل.

«كذلك الله تعالى أعطى العبد قوة يتمكّن بها من [٩٧ ب] فعل الطاعة، ففعل بها الظلم، فالعوض عليه، نعم يجب عليه تعالى الانتصاف لتمكينه وقدرته على المنع بالقهر، فإنّه لولا ذلك لما حسن منه التمكين، و الانتصاف هو بأن يستوفي» للمظلوم «من الظالم من منافعه التي يستحقّها على الله تعالى، [أو على غيره ما يقابل فعله]¹.»

«و اختلف الشيوخ ههنا [في]² أنّه هل يجوز أن يمكّن الله تعالى الظالم من الظلم، و ليس له من المنافع ما يوازي فعله أم لا، فذهب الشيخ أبو إسحاق المصنّف و السيّد المرتضى رحمهما الله تعالى إلى أنّه لايجوز أن يمكّن الله من الظلم من ليس له في الحال من المنافع ما يوازي ظلمه.»

«و قال أبوهاشم: يجوز، إذا علم الله تعالى أنّه يكتسب من الأعراض ما يوازي فعله.»
«و قال أبو القاسم البلخي: إنّّه يجوز مطلقاً، و يتفضّل الله تعالى عليه» بأعراض توازي³ ظلمه.

«و قال أبوهاشم ردّاً على أبي القاسم: إنّ التفضّل غير واجب، و الانتصاف واجب، و تعليق⁴ الواجب» - أي اشتراطه - «بغير الواجب محال».

«قال السيّد المرتضى و الشيخ» - يعني المصنّف - «رحمهما الله تعالى» ردّاً على أبي هاشم: «التبقيّة تفضّل غير واجب، و الانتصاف واجب، فلا يُعلّق [بها]⁵» - [أي]⁶ بالتبقيّة - «و هو لازم».

و فيه نظر، فإنّ التبقيّة إذا علم الله تعالى حصولها كان حصولها واجباً لا بالعلم، فإنّه لا يقتضي الوجوب، بل من حيث أنّ علم الله⁷ تعالى يجب أن يكون مطابقاً، فلانعلم أنّ الشيء

٢. من النسختين.

١. من الف و ب.

٣. الأصل: بالأعراض بما يوازي، بدل: بأعراض توازي

٥. من الف و ب.

٤. الأصل: بتعليق.

٧. الف و ب: علمه تعالى.

٦. من الف و ب.

يقع إلا إذا علم أسباب وقوعه التامة، ومع حصول الأسباب المذكورة تكون التبيقة واجبة، فلا يكون التعليق عليها تعليقاً للواجب بالجائز.

[المسألة السابعة: في انقطاع العوض]

قال المصنف: «و العوض منقطع وإلا لم يحسن تحمّل ضرر شاهد، ولا جاز إيلام الكافر المكلف واحترامه، وحديث الغمّ والضرر هذان لجواز وصول العوض في الدنيا، أو جعله بحيث لا يشعر الإنسان بانقطاعه».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب أبو علي إلى أنّ العوض دائم كالتواب، وخالفه الشيخ أبو إسحاق، وقال بأنّه منقطع، وهو اختيار السيّد المرتضى وأبي هاشم وقاضي القضاة، واحتجّ الشيخ بوجهين:»

«الأول: أنّ دوام العوض لو كان شرطاً - أي لحسن الأكم - «لما حسن من دونه. و الثاني باطل بالوجدان، فإنّا نستحسن تحمّل المشاقّ والآلام لمنافع منقطعة، فالمقدّم مثله»، و أمّا الملازمة فظاهرة، فإنّ المشروط يستحيل وجوده بدون شرطه.

قوله: «[لا يقال]: هذا لا يتأتّى^١ في العوض على الله تعالى».

«لأنّا نقول: من قال بدوام العوض جعله دائماً في نفسه شاهداً وغائباً».

وفيه نظر، فإنّ العوض الواجب على الله تعالى مخالف للعوض الواجب علينا، فإنّ الأول تجب زيادته على الأكم بحيث لو خيّر المتألم بين إدخال الأكم عليه وإيصال العوض إليه وبين عدم إيلامه وحرمانه من العوض لاختار الأول، ولا كذلك الثاني، أعني العوض الواجب علينا، فإنّه مساوٍ للأكم الصادر ممّا اتّفاقاً.

قوله: «الثاني: لو كان الدوام» - أي دوام العوض - «شرطاً» في حسن الأكم «لما جاز إيلام المكلف الكافر واخترامه^٢، و الثاني باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة أنّه ب كفره يستحقّ العقاب

١. الف: هذا لا ينافي، ب: هل ينافي.

٢. من النسختين.

٣. الاخترام: الإهلاك والاستيصال، اخترمه: أهلكه واستأنصله، في جميع النسخ: احترامه.

الدائم و بإيلامه يستحقّ العوض الدائم، و الجمع بينهما محال [٩٨ آ].

«أجاب أبو علي بوجهين:»

«الأوّل: أنّ العوض ينحيط بالكفر».

«الثاني: أنّه يخفّف عذابه» دائماً.

«أجاب أصحابنا عن الأوّل: بأنّ الإحباط في نفسه باطلٌ و لا يتأتّى ههنا، لأنّ الطاعة والمعصية تتنافيان لاقتضاء الطاعة التعظيم و المعصية الاستخفاف، فلا يمكن الجمع بينهما، بخلاف العوض الذي هو غير منافٍ للاستخفاف».

«و عن الثاني: أنّ العوض في الآخرة هو النفع بالاتّفاق»، لا تخفيف العذاب.

و أيضاً يبطل ذلك قوله تعالى:

﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ﴾

«حتّى أبو علي بأنّه لولا دوام العوض لزم التسلسل، و التالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة أنّ انقطاعه يوجب الغمّ و الحزن و الضرر، و ذلك ألم يستحقّ به عوضاً آخر، فإن كان دائماً فهو المطلوب، و إلّا^٢ تسلسل».

«و الجواب: يجوز أن يعوّض الله تعالى في الدنيا عوضاً يزيد على الألم، كما في حقّ البهائم التي^٣ لا يجب حشرها و الكفّار، و أيضاً يجوز أن يوصلها الله تعالى إلينا، و لا نشعر بانقطاعها، فلا يلحقنا غمّ، فيبطل^٤ ما قاله».

[المسألة الثامنة: في أنّ العوض لا يسقط بالهبة و لا بالإبراء]

قال المصنّف: «و لا يسقط العوض بالهبة و لا بالإبراء في الدارين معاً، كما لا يسقط حقّ اليتيم و المحجور عليه بإبراء منه، و العوض يزيد بالتأخير^٥، إن كان في التأجيل مصلحة، و إلّا فلا».

٢. الأصل: لا.

٤. الف: فبطل.

١. سورة البقرة، الآية ١٦٢.

٣. الأصل: الذي.

٥. الأصل: التأخر.

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب الشيخ» - يعني المصنّف - «إلى أنّ العوض لا يسقط بالهبة ولا بالإبراء في الدارين معاً» - أي الدنيا والآخرة - «لعدم العلم بمقداره، ولأنّ الاستيفاء ليس لنا^١، بل المستوفي هو الله تعالى، فكان حالنا حينئذٍ» - أي حين الإبراء - «كحال المحجور عليه واليتيم الذي لا يصحّ^٢ له التصرف في ماله بالهبة ولا بالإبراء».

قيل على هذا: إنّهُ محال للإجماع، فإنّ الناس اتّفقوا على الاستحالات^٣ والإبراءات عند الأسفار والأمراض، ولو لم يكن ذلك ميرثاً لم يكن لذلك الاستحلال والإبراء فائدة أصلاً.

والجواب: أنّ الإبراء والاستحلال^٤ إنّما يقصد [به]^٥ إسقاط^٦ الأموال والفرامات، لا الأعواض التي يستوفيها الله تعالى.

«و اعلم: أنّ العوض إن كان في تعجيله مصلحة جاز تأخيرهُ بشرط أن يُزادَ المعوّض» - أي مستحقّ العوض - «فيه» - أي في العوض - «و إلّا لم يجز تأخيرهُ».

١. الف: إلينا.

٢. الف: لا يصلح.

٣. الأصل: الاستحالات.

٤. الأصل: الاستحالات.

٥. من الف و ب.

٦. الأصل: بإسقاط.

[المقصد التاسع: في أفعال القلوب و نظرائها^١]

[يريد أفعال القلوب: الأفعال الصادرة عن الإنسان في القلب كالعلم و الإرادة و شبههما من الشهوة و النفرة و غيرهما، و يريد بنظرائها ما هو متعلق بالإنسان بواسطة الحياة كالقدرة و شبهها، و هذا المقصد يشتمل على مسائل: ^٢

[المسألة الأولى: في العلم]

قال المصنّف: «القول في أفعال القلوب و نظرائها، العلم معرفة المعلوم على ما هو به». قال الشارح دام ظلّه: «هذه المسألة قد مضى البحث فيها في أوّل الكتاب، فلا حاجة إلى ^٣ إعادتها»، و هو كما قاله دام ظلّه.

[المسألة الثانية: في جواز تعلّق العلم بمعلومين]

قال المصنّف: «و قد يتعلّق ^٤ علم واحد بمعلومين كعلمنا بمنافاة الحركة للسكون، فإنّه لولا أن نعلم [به] ^٥ كلاهما، لم يصحّ الأوّل».

١. في حاشية ب: نظائرها.

٢. لم ترد هذه العبارات في النسخ المخطوطة لإشراق اللاهوت و أضفناها فيه موافقة لما ورد في أنوار الملكوت.

٣. الاصل: في حاجة في، بدل: فلا حاجة إلى. ٤. الف: و قد تعلّق.

٥. من الف و ب:

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلّمون هنا، فقال [الشيخ]^١ أبو إسحاق رحمه الله تعالى: إنّ العلم الواحد قد يتعلّق بمعلومين، وإليه ذهب الجبائي، وأوجب ذلك» - أي تعلّق العلم الواحد بمعلومين - «أبو منصور البغدادي، وقال القاضي أبو بكر: كلّ معلومين يصحّ أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر» يمتنع تعلّق العلم الواحد بهما وكلّ معلومين لا ينفكّ أحدهما عن الآخر في العقل^٢ يجوز أن يتعلّق بهما علم واحد، و الظاهر أنّ الشيخ أبا إسحاق [المصنف]^٣ اختار هذا القول، لأنّه أتى بلفظة "قد" الدالّة على التقليل، و جزئية الحكم، إذا دخلت على الفعل المضارع. قوله: «و يمثل بالمنافاة [٩٨ ب] بين الحركة والسكون التي لا تمقل إلّا معها»، أي مع تمقل الحركة والسكون.

«و قال آخرون: إنّ العلم الواحد لا يتعلّق بمعلومين».

«و قال بعض المتأخّرين» - يعني فخرالدين الرازي - «إن فسّرنا العلم بالتعلّق لم يصحّ» - أي لم يصحّ أن يتعلّق علم واحد بمعلومين - «لأنّه يصحّ أن يعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر»، و لو لم يكن علماء^٤ بذنك المعلومين متفايرين لم يمكن^٥ ذلك، لاستحالة كون الشيء الواحد معلوماً مغفولاً عنه في وقتٍ واحدٍ.

و فيه نظر، فإنّه إن أراد أنّ كلّ معلومين يصحّ أن يعلم كون الشيء عالماً بأحدهما مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر كان ممنوعاً، و بطلانه ظاهر، فإنّ الشيتين المتلازمين [من الجانبين]^٦ ذهنياً يمتنع^٧ ذلك فيهما، وإن أراد أنّ بعض المعلومات كذلك لم يُفدّ، لجواز كون بعض العلوم^٨ متعلّقا بمعلوم واحد، و بعضها متعلّقا بمعلومين.

قوله: «و إن فسّرناه بما يوجب التعلّق لم يمتنع، لأنّ العلم المتعلّق يكون السواد^٩ مضاداً للبياض، إن لم يكن هو بعينه متعلّقا بهما، لم يكن متعلّقا بالمضادة التي بينهما»، أي بين السواد

٢. الأصل: فالعقل.

٤. الأصل: العلم، ب: علماء.

٦. من النسختين.

٨. الأصل: المعلوم.

١. من النسختين.

٣. من النسختين.

٥. الأصل و ب: لم يكن.

٧. الأصل و ب: يمنع.

٩. الأصل: لسواد.

والبياض، بل لمطلق المضادة؛ و ليس كلامنا فيه، بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة، و إن كان «ذلك العلم «متعلقاً بهما» - أي بالسواد و البياض - «فهو المطلوب».

و فيه نظر، فإننا لانسلم أنه لا يكون متعلقاً بالمضادة التي بين السواد و البياض على تقدير عدم تعلقه بهما، فإن العلم بالمضادة التي بين السواد و البياض - و إن كان لا ينفك عن العلم بهما - إلا أنه لا يجب أن يكون هو هو، لجواز أن يكون العلم المتعلق بهما علماً آخر مغايراً للعلم المتعلق بالمضادة التي بينهما، بل يجب ذلك لأن المضادة التي بين السواد و البياض نسبة بينهما، و العلم بالنسبة متأخر عن العلم بالمتنسبين، و المتأخر عن الشيء يمتنع أن يكون نفس ذلك الشيء بالضرورة.

و يمكن الجواب عن هذا: بأنه إنما يقتضي أن يكون المجموع الحاصل من العلم و التعلق بالسواد و البياض مغايراً للمجموع الحاصل من العلم و التعلق بالمضادة، و لا يلزم من ذلك مغايرة أحد العلمين للآخر بذاته، لجواز [كون] ^١ المغايرة بالتعلقين ^٢ مع كون العلم ذي التعلقين واحداً ^٣، و قد تقدّم مثل ذلك.

قوله: «ثم أبطل قول أبي بكر بأن العلم بالمضادة بين السواد و البياض ^٤ لما ثبت أنه متعلق بالسواد و البياض، مع أنه يصح أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض، فقد تعلق ذلك العلم» الواحد «بأمرين يصح العلم بأحدهما دون الآخر».

«قال بعض المحققين: إذا فسر العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع، و يكون العلم بالآخر ^٥ داخلًا فيه، و حينئذٍ قد تعلق بأمرين، وأنت حكمت بامتناع ذلك، واستدللت على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر، و هذا لا يتأتى ههنا، لاستحالة أن نعلم كونه عالماً بمجموع و يذهل عن كونه عالماً بجزئه».

قوله: «و فيه نظر، لأن التعلق نوع من الإضافة يتغاير بتغاير المضاف إليه قطعاً، فنحن نمنع

١. من النسختين. ٢. الأصل: التعليقين.

٣. الأصل: واجباً. ٤. النسختان: بمضادة السواد و البياض.

٥. الف: العلم بالأجزاء و في أنوار الملوك: و تكون الاجزاء داخله فيه.

اتّحاد التعلّق بين العالم^١ والمجموع وبينه»، أي بين العالم^٢ [٩٩ آ] «و الأجزاء» - أعني أجزاء ذلك المجموع - «نعم لاريب في الاستلزام عند الاعتبار»، أي استلزام التعلّق بين العالم و المجموع والتعلّق بينه وبين الأجزاء.

«أمّا الاتحاد» بمعنى أن يكون أحد التعلّقين غير الآخر، «فلا».

قال: «قال و أيضاً كان يجب أن يقول: مع الذهول عن الآخر، وهو قال: مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر، و ذلك لأنّ المطلوب ههنا هو التعلّق بمعلومين، لا بمعلوم، و لا بالعلم بمعلوم آخر.

قوله: «و فيه نظّر، لأنّا لو قلنا كما قال لكان الذهول صفة للشيء^٣ العالم، فيصير التقدير أنّا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، و نعلم كونه ذاهلاً عن الآخر، و ذلك يدلّ على التغيّر إلّا أنّه يكون ممنوعاً و لا دليل عليه، أمّا إذا قلنا كما قال المتأخّر» - يعني فخر الدين - «كان الذهول صفة لنا، فيصير التقدير أنّا نعلم كون الشيء عالماً بأحد المعلومين، و نذهل عن كونه عالماً بالآخر، فلولّا التغيّر في علميه^٤ لاستحال ذلك، لأنّ التقدير أنّ العلم هو التعلّق، و يستحيل أن نعلم كون الشيء متعلّقاً بأحد المعلومين، و نذهل عن كونه متعلّقاً بالآخر، إذا كان التعلّقان واحداً».

و يمكن أن يقال: لانسلم أنّه على تقدير قولنا: مع الذهول عن الآخر يكون الذهول صفة لذلك الشيء، بل المتبادر إنّما هو كون الذهول صفة لنا، فكأنّه يقول: إنّنا نعلم كون الشيء عالماً بأحد الشيئين^٥ و يذهل عن الآخر، و لو كان العلم بهما واحداً^٦ لاستحال^٧ ذلك.

قوله: «و أيضاً على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلّق جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلّق بشيئين، و ذلك غير معقول، لأنّ المضادة لاتعقل إلّا بين شيئين، بل يكون الشيئان شاملين

١. الف و في أنوار الملكوت: العلم.

٢. الف: العلم.

٣. الأصل: الشيء.

٤. الأصل: علمه.

٥. ب: السببين.

٦. ب: واحد.

٧. النسختان: استحال.

لكلّ ما يقع عليه اسم الشيئية، ولا فرق بين المضادة المطلقة و بين المضادة المخصوصة إلا بعدم التعيين و وجوده فيما تتعلّق المضادة بهما، ولا تختلفان من حيث تتعلّقهما بمعلومين».

قوله: «و فيه نظر، فإنّ قوله» - أي قول فخرالدين - «و ليس كلامنا فيه، بل في المضادة بينهما لا يقتضي كون العلم بالمضادة لا يتعلّق بشيئين مطلقين وإلا^١ تعرّض له، بل قال: إنّ البحث في المضادة التي بين السواد والبياض و هو حقّ، لأنّ مطلوبه تعلّق العلم بالسواد والبياض، فيجب أن يأخذ المضادة المخصوصة^٢ في البيان، لا مطلق المضادة».

و أقول: إنّ حاصل هذا الكلام أن كلام فخرالدين ليس فيه دلالة على أنّه جعل العلم بالمضادة [المطلقة]^٣ غير متعلّق بشيئين^٤.

قوله: «و أمّا بطلان قول المجوّزين»، أي الذين جوّزوا تعلّق العلم الواحد بمعلومين، و هذا القول المدّعى إبطاله هو التفصيل الذي ذكره القاضي أبوبكر، و هو قول بعض المجوّزين، «بقوله: العلم بالسواد والبياض متعلّق بأمرين يصحّ العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر غير صحيح، لأنّ كلامهم في المضادة المتعلّقة بهما، و تصوّر السواد وحده غير تصوّر السواد المضادّ للبياض، فليس ما يصحّ العلم به مع الجهل بالآخر هو^٥ أحد الشيئين اللّذين^٦ يتعلّق العلم بأحدهما^٧» - يعني السواد المضادّ للبياض و البياض المضادّ للسواد - «و هو جيّد».

و اعلم: أنّ المصنّف رحمه الله تعالى ذكره في إبطال التّالي^٨ أنّ العلوم متعدّدة بتعدّد المعلومات، و هي هنا جوّز تعلّق العلم الواحد بمعلومين، و هذا تناقض، اللّهم^٩ [ب] إلا أن يقال: إنّ كلامه هناك في علم واجب الوجود تعالى القديم، و هي هنا في العلم الحادث، لكن ذلك ممّا لم يقل به أحد، بل قال جماعة من أهل السنّة: إنّ علم الله تعالى القديم يتعلّق بما لا يتناهى من المعلومات مع وحدته^٩، و أمّا العلم الحادث فعلى ما ذكر الشارح دام ظلّه من الأقوال.

٢. الأصل: المخصّة.

١. الأصل و ب: ولا، بدل: وإلا.

٤. الأصل: الشيئين.

٣. من الف و ب.

٦. الأصل: الذين.

٥. الأصل: فهو.

٨. النسختان: المعاني، بدل: التّالي.

٧. الف: يتعلّق بهما.

٩. الأصل: حدوته.

[المسألة الثالثة: في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات]

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «و العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة مختلفة، لأنّ النظر منافٍ للعلم بالمدلول و مشروط بالعلم بالدليل».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلّمون في هذه المسألة، فذهب قوم منهم إلى أنّ العلوم المتعلّقة بالمعلومات المختلفة كحدوث الأجسام و وجود الصانع مختلفة، و قال آخرون: إنّها متماثلة، لأنّها متّقة في كونها علوماً، و مختلفة باعتبار^١ التعلّقات العارضة».

«و الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى ذهب إلى الأوّل، و احتجّ عليه بأنّ من صورة النزاع العلم بالدليل و العلم بالمدلول و هما مختلفان، فالباقي كذلك.

بيان اختلافهما: أنّ النظر الذي هو طلب العلم بالمدلول مناف للعلم بالمدلول، لأنّ طلب تحصيل الحاصل محالٌ و مشروط بالعلم بالدليل، فالعلم^٢ بالمدلول إذن مخالف^٣ للعلم بالدليل، لأنّ المنافي لا يصحّ أن يكون مثله شرطاً، أي لأنّ المنافي لشيء لا يصحّ أن يكون مثله شرطاً لذلك الشيء «لأنّ حكم المثلين واحد في التنافي، و الاشتراط» بمعنى أنّ أحد المثلين إذا كان منافياً لشيء كان المثل الآخر منافياً لذلك الشيء، و إن كان أحد المثلين شرطاً لشيء كان المثل الآخر شرطاً لذلك الشيء لوجوب تساوي المتماثلات في الأحكام، و لما كان العلم بالمدلول منافياً للنظر و العلم بالدليل غير مناف له لكونه شرطاً له و شرط الشيء لا ينافيه لم يكن العلم بالمدلول مماثلاً للعلم بالدليل، فكان مخالفاً له.

و أيضاً لما كان العلم بالدليل شرطاً للنظر و كان العلم بالمدلول غير شرط له لكونه منافياً له و منافي الشيء لا يكون شرطاً له لم يكن العلم بالدليل مماثلاً للعلم بالمدلول، فكان مخالفاً له، و هو المطلوب.

و اعلم: أنّ هذا الدليل لا يمكن أن يحتجّ به على من قال: إنّ العلم مغاير للتعلّق، لأنّه حينئذٍ يجوز أن يكون العلم مع أحد التعلّقين^٤ مخالفاً للعلم مع التعلّق الآخر، و لا يلزم من ذلك مخالفة

٢. الأصل: و العلم.

١. الأصل: في اعتبار.

٤. الأصل: المتعلّقين.

٣. الأصل: مخالفاً.

أحد المعلمين للآخر بذاتيهما^١، لجواز اختلافهما بالتعلقين^٢.

و أيضاً لا يلزم من مخالفة العلم بالدليل للمعلم بالمدلول مخالفة كل علم بأمر للمعلم بمخالفة^٣ ذلك الأمر، فقد ذكر المصنّف فيما تقدّم أنّ العلم الواحد يتعلّق بالحركة و السكون مع حصول المقابلة بينهما التي هي أخصّ من المخالفة.

[المسألة الرابعة: في المباحث المتعلقة بالإرادة]

قال المصنّف رحمه الله: «و الإرادة مثا القصد، و من الصانع تعالى العلم الداعي، و الفرق بين الإرادة و الشهوة أنّ الإنسان المريض ينفر طبعه عن الدواء المرّ و يريده، و ليست إرادة الشيء كراهة^٤ ضده لوجودها حالة الغفلة عن الضدّ، و العزم إرادة جازمة حصلت بعد تردّد، و المحبة الإرادة، لكنّها منه إرادة الثواب، و مثا إرادة الطاعة، و الرضا قيل: إنّّه الإرادة، و قيل: ترك الاعتراض [١٠٠ أ]، و الإرادة لاتراد، كالشهوة لاتشتهى، و التعمّي لا يتمّي».

قال الشارح دام ظلّه: «في هذه المسألة مباحث:

«الأوّل: في الإرادة فينا، ذهب قوم إلى أنّ الإرادة فينا» - أي التي لنا - «هي نفس الداعي»، والمراد بالداعي علم الفاعل، أو ظنّه، و اعتقاده بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة.

«و الشيخ أبو إسحاق أثبت زائداً عليه، و هو اختيار أبي الحسين البصري، فإنّ الإنسان قد يعلم ما في الفعل من النفع، ثمّ يجد ميلاً و قصداً إلى الإيجاد زائداً عليه، و قد يعلم ما فيه من النفع و لا يقصده فلا يوجد، و ذلك يدلّ على ثبوت أمر زائد على الداعي في حقنا».

«الثاني» - أي المبحث الثاني - «: الإرادة في حقّه تعالى هي نفس الداعي ليست أمراً زائداً عليه، ذهب إليه [الشيخ]^٥ أبو إسحاق رحمه الله تعالى، و اختاره أبو الحسين أيضاً، و قال السيّد

١. الأصل: بذاتيهما، ب: لذاتيهما.

٢. العبارة من قوله: «و لا يلزم من ذلك» إلى قوله: «بالتعلقين» لم ترد في ألف.

٣. الف: بمخالف.

٤. الأصل: كراهية، ب: كراهة.

٥. من النسخين.

المرتضى رحمه الله تعالى: إِنَّ الإرادة في حقّه تعالى صفة زائدة على ذاته، وقد مضى البحث في ذلك».

«الثالث» - أي المبحث^١ الثالث - «: الفرق واقع بين الإرادة والشهوة، فإنّ الشهوة إرادة تتضمن التذاذاً^٢ بالمشتهى، والإرادة مجردة^٣ القصد، ولهذا فإنّ المريض يريد شرب الدواء [المريء]^٤» عند الاحتياج إليه، «ولا يشتهي، بل ينفر طبعه [عنه و]^٥ ذلك يدلّ على المغايرة»، أي بين الإرادة والشهوة.

وفي هذا نظر، فإنّه جعل الشهوة إرادة مخصوصة، وهي التي يتبعها التذاذ^٦ بمتعّلّقها - أعني المشتهى - وذلك لا يدلّ على مغايرتها للإرادة المطلقة إلّا بالمغايرة الثابتة^٧ بين العام والخاص، وحينئذٍ يكون كلّ مشتهى مراداً، وأكثر المتكلّمين على خلاف ذلك، فإنّ الملاذّ المحرّمة مشتهاة لكلّ ذي طبع سليم وإلّا لم يكن في تركها مشقّة، فالتكليف بتركها يعتمد ذلك، وليست بمرادة عندهم إلّا لمتركب^٨ القبيح، لأنّ إرادة القبيح قبيحة.

«الرابع» - أي المبحث الرابع - «: ذهب قوم إلى أنّ إرادة الشيء كراهة ضدّه، والشيخ أبو إسحاق المصنّف رحمه الله أبطل ذلك بأنّا قد نريد شيئاً حال الغفلة عن الضدّ» - أي ضدّ ذلك الشيء - «وذلك يوجب المغايرة»، لاستحالة كون المغفول عنه مكروهاً حال الغفلة عنه. قوله: «و الحقّ أنّ إرادة الشيء يلزمها كراهة^٩ الضدّ بشرط التفطن له^{١٠}، فهو لاء أخذوا لازم الشيء مكانه»، فإنّ كراهة ضدّ الشيء لازمه، لإرادة ذلك الشيء عند التفطن لذلك الضدّ من حيث مضادّته للمراد، فإذا جعلوا كراهة الضدّ نفس إرادة ذلك الشيء أخذوا^{١١} لازم الشيء مكانه. «الخامس» - أي المبحث [الخامس]^{١٢} - «: العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردّد بسبب^{١٣}

٢. الأصل: تقتضي التلذذ.

٤. الأصل: بمجرّد.

٦. الأصل: التلذذ، ب: التذاذ.

٨. الأصل: لمن يكسب.

١٠. الف: - له.

١٢. لم ترد هذه الكلمة في النسخ الثلاث.

١. من النسختين.

٣. الأصل: بمجرّد.

٥. من ألف و ب.

٧. ب: الثانية.

٩. الأصل: كراهية.

١١. الأصل: لعدوا.

١٣. الف: بحسب.

الدواعي المختلفة المنبثقة عن الآراء [العقلية]^١ و عن الشهوات و النفرات المتخالفة، فإن لم يوجد ترجيح لأحد الطرفين حصل التحير^٢، و إن وجد» ترجيح أحدهما على الآخر «حصل العزم، فالإرادة المبتدأة» على هذا «لا تستمى عزمًا»، لكونها حاصلة إلا بعد التردد، «ولهذا لا يوصف الله تعالى بالعزم»، لاستحالة التردد عليه تعالى.

«السادس: المحبة هي الإرادة، لكنها من الله تعالى لنا هي إرادة الثواب، و منّا في حقّه تعالى هي إرادة الطاعة»، فإذا قلنا: هذا يحبّه الله تعالى كان معناه أنّ الله تعالى أراد إيصاله^٣ الثواب، وإذا قلنا: هذا يحبّ الله كان [١٠٠ ب] معناه: يريد طاعة الله تعالى، فالمحبة هي الإرادة من الله تعالى و من العبد، لكنها تختلف باختلاف المتعلّق.

«و قد تطلق المحبة على معنى آخر» مغاير للإرادة «باشتراك الاسم، و هي تصوّر كمال من لذّة أو منفعة أو مشاكلة، كمحبة العاشق لمعشوقه و المنعم عليه لمنعمه و الصديق لصديقه».

و يمكن أن يقال: إنّ المحبة في هذه الصورة ترجع أيضاً إلى الإرادة، و إن اختلفت غاياتها. «السابع: الرضا، قيل: إنّ الإرادة، و ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، و قيل: إنّ عبارة عن ترك الاعتراض»، فمعنى الرضا بالفعل كون^٥ فاعله غير معترض فيه، فالكفر^٦ و أنواع القبائح الواقعة التي نهى الله تعالى عنها يكون الله تعالى راضياً بها عند الأشاعرة على التفسير الأوّل، لأنّه تعالى أرادها و إلّا لم تكن واقعة، و غير راضٍ بها على التفسير الثاني، لأنّه لم يترك اعتراض فاعلها فيها، بل اعتراضه فيها بأن نهى عنها، و حظرها^٧ عليه، و رتب عليها عقابه.

«و العجب أنّ أبا الحسن فسّر المحبة و الرضا بالإرادة، و عنده الكفر مراد، فيكون محبوباً» - أيّ لله^٨ تعالى - «و مرضياً به، و ذلك ينافي قوله^٩ تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ﴾ و قوله^{١٠}: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ -

١. الف: التخيير.

١. من الف و ب.

٤. الأصل: و هو.

٣. الف: إيصال.

٦. الف: فالكفر و، الأصل: فالكفر به، ب: بالكفر و.

٥. الأصل: كونه.

٨. الأصل: الله.

٧. الف: حضرها.

١٠. سورة الزمر، الآية ٧.

٩. سورة البقرة، الآية ٢٥.

«الثامن: الإرادة لاتتراد» - أي لايتعلّق بها إرادة الموصوف بها - «لأنّها غير مقصودة لذاتها، كما^١ أنّ الشهوة لاتشتهي»، و الحقّ أنّ الشهوة لاتتعلّق بها شهوة أخرى للموصوف بها، و أمّا تعلّق شهوة غيره بشهوته^٢، فالحقّ الجواز.

و قوله في الإرادة: «لأنّها غير مقصودة لذاتها» فيه نظر، فإنّ كون الشيء غير مقصود لذاته لو كان مقتضياً لعدم تعلّق الإرادة به لزم أن لا يكون شيء من الحركات و الأفعال المتوصّل بها إلى غيرها مراداً، و إنّه محال.

قوله: «و المتمنّي لا يتمنّي و إن كان لذيداً^٣، و الفائدة في ذلك» - أي في هذا البحث و هو كون الإرادة لاتتراد - «: أنّ بعض المجبّرة قالوا: كلّ فعل مراد، و إرادة الواحد مثلاً فعل، فلها إرادة، فإمّا أن يتسلسل» بأن يكون لكلّ إرادة إلى غير النهاية، «أو ينتهي إرادة إلى إرادة قديمة»، فيلزم الجبر.

«الجواب: الإرادة - و إن صدرت عنّا - فإنّها لاتتراد»، كما أنّ المتمنّي لا يتمنّي^٤ و إن كان لذيداً، و هذا جواب بالمعارضة بالمثل، و ذلك أنّ عندهم أنّ كلّ لذيد متمنّي، و المتمنّي لذيد في نفسه، فيجب كونه متمنّياً و ليس كذلك، فإنّ المتمنّي لا يتمنّي.

و اعلم: أنّ مع تسليم كون الإرادة فعلاً^٥، و كون كلّ فعل مراداً لا يمكن المنع من كون الإرادة تراد، بل الواجب المنع من كلّية الكبرى بأن يقال: لانسلّم أنّ كلّ فعل مراد، و قولهم في المعارضة بأنّ المتمنّي^٦ لذيد ممنوع، و بطلانه ظاهر.

[المسألة الخامسة: في إبطال كلام النفس]

قال المصنّف: «و كلام النفس هذيان، و إلّا لم يجز أن نصف أحداً بأنّه غير متكلّم، أخرساً كان أو ساكناً».

٢. الأصل: شهوة، ب: شهوته.

٤. الأصل: لكنها.

٦. الأصل: فعل.

١. الأصل: كان.

٣. الأصل: مريداً.

٥. الأصل: أنّ النهي لا ينهي.

٧. الأصل: النهي.

قال الشارح دام ظلّه: «[قد بيّنا فيما مضى أنّ أبا الحسن الأشعري ثبت معنى في النفس غير الإرادة، وهو الكلام النفساني المغاير للحروف والأصوات]^١، وبيّنا أنّه» - أي ذلك المعنى - «غير معقول، فإنّ العقلأ كافة لا يصفون بالتكلّم إلّا من صدرت منه الحروف والأصوات، ويصفون الأخرس والساكت بعدم الكلام، ولو كان الكلام معنى قائماً بالنفس لماصح سلبه عنهما» - أي عن الأخرس والساكت - «لوجود المعنى»، أي الذي يزعمون^٢ أنّه [١٠١ آ] عبارة [عن الكلام]^٣ «فيهما» - أي في الأخرس والساكت - وقد مضى البحث في ذلك على سبيل الاستقصاء».

[المسألة السادسة: في حدّ اللذة والألم]

قال المصنّف رحمه الله: «و الألم إدراك المنافي، واللذة إدراك الملائم، وليست الخلاص عن الألم للذة المبصر مبتدأ لصورة جميلة».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا حدّ الألم واللذة عند الأوائل»، يعني الحكماء، فإنّهم «قالوا: الألم إدراك المنافي واللذة إدراك الملائم، والمعتزلة أيضاً حدّوهما» - أي الألم واللذة - «بذلك» أي بهذين الحدين.

«و اتفق الكلّ» - أي المتكلّمون والحكماء - «على أنّ الألم وجودي^٤، و اختلفوا في اللذة، فذهب محمد بن زكريّا الطيب إلى أنّ اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم، أو^٥ أنّ اللذة هي^٦ الخروج عن الحالة الطبيعيّة، فهي على هذين التفسيرين عديمة.

«و أبطل الشيخ المصنّف الأوّل» - أي التفسير الأوّل للذة، أعني الخلاص عن الألم - «بأنّ^٧ اللذة تحصل وإن يسبق الألم كمن وقعت عينه على صورة جميلة» ابتداءً، «فإنّه يلتذّ بها من غير

٢. الأصل: يدعون.

١. من الف و ب.

٤. الف: وجداني.

٣. من الف و ب.

٦. انوار الملوكوت: و أنّ الألم هو.

٥. النسختان: و.

٧. الاصل: أنّ.

سابقة^١ ألم الشوق، فلا تكون اللذة خلاصاً^٢ منه». لأنّ الخلاص من الشيء إنّما يتحقّق بعد ثبوت ذلك الشيء، و الألم هنا لم يتحقّق، فلا يتحقّق الخلاص منه مع تحقّق اللذة، فهي مغايرة للخلاص من الألم.

قوله: «و الثاني أيضاً باطل» يريد به التفسير الثاني للذّة - أعني الخروج عن الحالة الطبيعية -، و وجه بطلانه أنّ الخروج عن الحالة الطبيعية كما يكون عند اللذّة، فكذا يكون عند الألم، إذ لا بدّ في كلتا الحالتين من تبدّل حال^٣ ما و انفعال الحاسة إن كان الألم و اللذّة جسمانيّين.

«و السبب فيه» - أي في هذا الخطأ في التعريف - «أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، لأنّ اللذّة إنّما تحصل بالإدراك الذي لا يحصل إلّا بانفعال الحاسة انفعالاً يقتضيه تبدّل حال ما».

[المسألة السابعة: في ماهية القدرة]

قال المصنّف رحمه الله تعالى: «و القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء و صحتها لاستحالة الانفكاك، و قد أثبتنا قوم من أصحابنا معنى».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في القدرة التي لنا ما هي، فذهب الشيخ أبوإسحاق رحمه الله إلى أنّ المرجع بها إلى سلامة الأعضاء و صحتها و صحّة البنية و الأعصاب^٤ [و اتّصالها]^٥، و هو اختيار أبي الحسين البصري و جماعة من المعتزلة، و ذهب السيّد المرتضى رحمه الله تعالى و جماعة من البصريين إلى أنّ القدرة معنى يخلقه الله تعالى في جزء من الجسم الحيّ المبني بنيةً مخصوصة يوجب [كون]^٦ هذه الجملة على حالة القادر، ثمّ يصحّ منها» - أي من تلك الجملة - «الفعل لاختصاصها بتلك الحالة؛ و الأشعرية وافقوهم على ذلك» - أي على

٢. الأصل: خلاص.

١. الأصل: مسابقة.

٣. الف: - حال.

٤. الأصل و ب: الأعضاء، الف و أنوار الملكوت: الأعصاب.

٦. من الف و ب.

٥. من ألف و ب.

كون القدرة معنى - «إلا أنهم نفوا الحال^١»، فلم يقولوا بإيجاب ذلك المعنى حالاً يتعلّق بالجملة، لكون الجملة موصوفة بها يصحّ فيها^٢ الفعل.

«احتجّ المصنّف: بأنّ البنية متى صحّت وقوع الفعل عنها، و متى صحّ وقوع الفعل عنها كانت» - أي البنية - «صحيحة»، [فهما]^٣ - يعني صحة وقوع الفعل وصحة البنية - «غير متفارقتين»^٤ [١٠١ ب] - أي لا يثبت أحدهما مع انتفاء الآخر - «فأحدهما هو الآخر».

قوله: «و في هذا الاستدلال نظر، إذ التلازم لا يدلّ^٥ على الاتحاد^٦»، أي تلازم الشئين لا يدلّ على كونهما شيئاً واحداً، فإنّ المتضايقين متلازمان مطلقاً، و الجوهر و العرض متلازمان خارجاً مع تحقّق المغايرة بينهما و عدم الاتحاد.

قوله: «و قد أثبتنا قوم من أصحابنا معنى» إشارة إلى مذهب السيّد المرتضى رحمه الله تعالى، و احتجّ - يعني السيّد المرتضى - «بأنّ افتراق^٧ الذاتين بصحة الفعل» من أحدهما و عدم صحّته من الأخرى «مع تساويهما» في الذاتية، لأنّ الذات^٨ عنده متساوية «يقتضي ثبوت أمر زائد» في الذات التي يصحّ وقوع الفعل منها^٩ على الذاتية المشتركة، و ذلك الزائد إمّا أن يكون بالقدرة أو البنية أو [الصفة - أي]^{١٠} الحالة -، و الأوّل باطل بوجهين:

أحدهما: أنّ القدرة لو أوجبت صحة الفعل من دون الصفة لما توقّف الإيجاب على شرط، وإلاّ لجاز أن تحلّ الحركة^{١١} في الجسم، و لا يتحرك لانتفاء شرط منفصل، لكنّ التالي باطل، لأنّ صحة الفعل موقوف على انتفاء الموانع، فليس صحة الفعل حكماً للقدرة.

الثاني: «أنّ القدرة تختصّ المحلّ، و صحة الفعل صادرة عن^{١٢} الجملة، فلم يكن ما يرجع

١. الأصل: الحالة.

٢. الأصل: منها.

٣. من الف، ب: فيهما.

٤. الأصل: متعارون: الف: متعارفين، ب: متفارقتين، أنوار الملكوت: متعارفين.

٥. الف: لا بد، بدل: لا يدلّ.

٦. الف: لايجاد.

٧. الأصل و الف: افتراق، ب: افتراق.

٨. الأصل: الذات.

٩. الأصل: منهما.

١٠. من الف و ب.

١١. الف: - الحركة.

١٢. الأصل: عادر عن على، ب: صادر عن.

إلى أحدهما مقتضياً لما يرجع إلى الآخر» كزید وعمر.
وأمّا الثاني: وهو كون الزائد عبارة عن البنية - فباطل أيضاً، لأنَّ «البنية عبارة عن أعصاب وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وذلك يرجع إلى المحلّ»، فلم يجوز أن نوجب حكماً «يرجع إلى الجملة، ولأنَّ البنية حاصلة في الميِّت» مع عدم صحّة الفعل منه.
وإذا أبطل أن يكون المصحح للفعل هو القدرة والبنية ثبت أنها صفة القادر، يعني القادرة.
«و الجواب عن الأول» - يعني^١ إثبات الأمر الزائد الذي يختصّ به الذات التي يصحّ منها الفعل - «أنّ ذلك الزائد هو سلامة الأعضاء، وذلك كافٍ» في الافتراق بصحّة الفعل من إحدى الذاتين وعدم صحّته من الأخرى، «فلا دليل على الزائد» على ذلك.
«و عن الثاني» - وهو مغايرة ذلك الزائد للقدرة - «بالمنع من استحالة» كون ما يختصّ بالمحلّ مقتضياً لما يرجع إلى الجملة ويدعى جواز كون الشيء «حالاً في المحلّ و مقتضياً للجملة حكماً»، ثمّ أنكم معترفون بأنّ صفة القدرة - أعني القادرة - متعلّقة بالجملة، مع أنّها تقتضي وجود كلّ جزءٍ من أجزاء الجملة، فقد اقتضى ما يرجع إلى الجملة ما يتعلّق بالمحلّ.
قوله: «و هو الجواب عن البنية»، وهذا هو الجواب عن دليله على مغايرة ذلك الزائد للبنية، إذ هو الدليل الذي استدلّ به على مغايرة القدرة بعينه، وكان الجواب عنهما واحداً.
قوله: «و بنية الميِّت غير صحيحة» جواب عمّا استدلّ به ثانياً على مغايرة الزائد لصحّة البنية وهو وجود صحّة البنية من دون صحّة الفعل في الميِّت.
و^٢ ذلك أن يقال: لانسلم صحّة بنية الميِّت و ظاهر أنّها ليست صحيحة، «لفقدان تردّد الروح فيها الذي هو شرط في صحّة الفعل».

[المسألة الثامنة: في صحّة وجود القدرة قبل الفعل و استدانتها بعده]

قال المصنّف: «و هي ممّا يصح وجودها قبل الفعل و استدانتها بعده، إذ^٣ هي صحّة الأعضاء،

٢. الأصل: في.

١. الأصل: في.

٣. الأصل: و.

و قد نفى قوم كون [١٠٢ آ] القدرة قبل الفعل، و يلزم^١ عليه تكليف ما لا يطاق و حدوث قدرته تعالى، أو قدم العالم، أو إثبات أمر مستغنى عنه، لأن الحاجة إليها وجوده، و قد^٢ وُجِدَ.

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب المعتزلة و الأوائل إلى أن القدرة متقدّمة على الفعل، و قالت الأشعرية: إنّها مقارنة له، و الشيخ أبو إسحاق [المصنّف]^٣ رحمه الله تعالى لما جعل القدرة عبارة عن البنية السليمة، و هي^٤ موجودة قبل الفعل و بعده لم يحتج إلى البحث مع الأشاعرة في تقدّمها، لكون ذلك ضرورياً، و إنّما ذكر ما ذكره^٥ من الأدلّة على بطلان قولهم بناءً على أنّها معنى زائد على البنية، كما ذهب إليه أصحابه، و استدلّ على تقدّمها بوجوه:»

«الأوّل: أن الله تعالى كلّف الكافر بالإيمان حال كفره» اتفاقاً «، فلو لم يكن قادراً عليه» في تلك الحالة^٦ «لزم تكليف ما لا يطاق، و هو باطل بالإجماع».

و إنّما ادّعى الإجماع على بطلان التكليف بما لا يطاق مع أنّ الأشاعرة جوّزوه، لأنّ اللازم كون كلّ تكليف [تكليفاً]^٧ بما لا يطاق^٨، و هذا هو باطل بالإجماع، «فوجب أن يكون قادراً [على الإيمان]^٩ حالة الكفر، و ليست حالة الكفر هي حالة الإيمان، بل هي^{١٠} متقدّمة» عليها قطعاً، فالقدرة على الإيمان متقدّمة على الإيمان، و هو المطلوب.

«الثاني: أنّ القدرة لو كانت مع الفعل» - أي مقارنة له من غير تقدّم - «لزم» أحد الأمرين، وهو إمّا «قدم العالم، أو حدوث قدرة الله تعالى»، و التالي بقسميه باطل، فالمتقدّم مثله، بيان الملازمة: أنّ قدرة الله تعالى إن كانت أزليّة، و هي مقارنة للفعل - أعني إيجاد العالم - كان العالم أزليّاً، و إلّا كانت حادثة^{١١}، و أمّا بطلان كلّ واحد من قسمي التالي^{١٢} فبالإجماع، و في هذا نظر:

- | | |
|-------------------|----------------------------|
| ١. الأصل: يلزمه. | ٢. الأصل: قيل. |
| ٣. من النسختين. | ٤. الأصل: هو. |
| ٥. النسختان: ذكر. | ٦. في النسخ الثلاث: الحال. |
| ٧. من الف و ب. | ٨. الأصل: لا يطاق. |
| ٩. من الف و ب. | ١٠. النسختان: - هي |
| ١١. الف: - حادثة. | ١٢. الأصل: الثاني. |

فإنَّ النزاع إنما هو في قدرة العبد، ولا يلزم من وجوب مقارنة [قدرة] العبد لفعله مقارنة قدرة الله تعالى لفعله.

«الثالث: أنَّ الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لأجل إيجاده»، أعني إدخاله في الوجود، فعند وجوده يكون مستغنياً عن القدرة، فلا يقع بها، فلا يكون قدرة».

«و احتجوا» - أعني القائلين بعدم تقدّم القدرة على الفعل - «بأنَّ القدرة عرض»، وكلّ عرض فهو «لا يبقّى»، فالقدرة لا تبقّى، فلا تكون متقدّمة على الفعل، إذ «لو تقدّمت لبقيت»، هذا خلف.

«و الجواب: المنع من الملازمة» بين تقدّمها وبقائها، لجواز استناد الفعل إلى قدرة^٢ متجدّدة، هكذا قال الشارح دام ظلّه في بعض كتبه.

وفيه نظر، لأنّ الكلام في القدرة التي يصحّ استناد الفعل إليها، والقدرة المتقدّمة على الفعل المعدومة قبل وجوده لا يكون لها أثر في الفعل [البتة]^٣، فلا تكون قدرة عليه.

قوله: «و من صحّة بقاء الأعراض»^٤ ينبغي أن يقال: «و من امتناع بقاء الأعراض»، لأنّه يدّعي صحّة بقائها، فكيف يمنع منه^٥.

قوله: «و من إثبات أمر زائد على البنية» هو القدرة، بل القدرة نفس البنية، وهي باقية بالضرورة و متقدّمة على الفعل قطعاً، وهذا المنع لا يتأتّى^٦ على تقدير تسليم كون القدرة معنّى زائداً على البنية، والبحث مع الخصم إنّما هو على تقديره، كما ذكره^٧ دام ظلّه [١٠٢ ب].

قوله: «و اعترض^٨ بعض المتأخّرين» - يعني فخر الدين الرازي - «على الأوّل بأنّه» - أي لزوم تكليف ما لا يطاق - «وارد على المعتزلة، لأنّه» - يعني المكلف - «حال حصول القدرة على الإيمان» - أعني حال الكفر بزعمهم - «لا يمكنه الفعل» - أعني الإيمان -، لاستحالة الجمع بين المتقابلين، و هما الإيمان والكفر، و حال حصول الفعل - أعني الإيمان - لاقدرة له عليه

٢. الأصل: القدرة.

٤. الف: + و.

٦. النسختان: لا ينافي.

٨. الأصل: اعترض.

١. من النسختين.

٣. من النسختين.

٥. الف: - منه.

٧. الف: ذكره.

لوجوده.

«و^١ على الثاني: أن المؤثر في أفعال الله تعالى هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها، و أما التعلقات السابقة فلا أثر لها ألبته، وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد» لكونها عرضاً لا يبقى.

«و على الثالث: بالنقض بالعلّة و المعلول»، فإنّا نقول: المعلول إنّما يحتاج إلى العلّة في إيجادها، فإذا وجد^٢ استغنى عنها، فلا تكون العلّة مؤثرة في المعلول، هذا خلف.

«و الجواب عن الأوّل: أن القدرة على الفعل ليست بأن توجد^٣ الفعل أوّل زمان وجودها، بل [بأن]^٤ تجده في ثاني الحال»، و حينئذ لا يكون قول المعترض أنه لا يمكنه الفعل - نعني الايمان - حال الكفر صادقاً، و حال الكفر يتعلّق بتمكّنه، لا بالفعل.

«و عن الثاني: أن الفعل حال حدوثه يكون واجباً لآثاره للتعلّق فيه، ثمّ كيف يصحّ استناد التأثير إلى التعلّق، و معنى تعلق القدرة بالمقدور^٥ هو تأثيرها فيه».

و في هذا نظر، فإنّه إن أراد أنه^٦ [في]^٧ حال حدوثه يكون واجباً لذاته منعاه، و هو ظاهر الاستحالة، و إن أراد به أنه واجب الوجود^٨ بغيره، فلا نسلم أنه لآثاره للتعلّق فيه على هذا التقدير، إذ المدعى أن ذلك الغير هو التعلّق و وجوب الوجود بالتعلّق لا يقتضي الاستثناء عن التعلّق.

قوله: «و معنى تعلق القدرة بالمقدور^٩ هو تأثيرها فيه» ممنوع، و استحالاته ظاهرة، و إلّا لم تكن قدرة الله تعالى في الأزل متعلّقة بشيء لعدم تأثيرها في شيء، [و]^{١٠} إنه محال، و لاستحال تعلق قدرته تعالى بالقبائح^{١١}، و هو خلاف مذهبه.

١. الف: - و.

٢. الأصل: اوجد.

٣. الف: تالى بوجه، بدل: بأن توجد.

٤. الأصل: + و.

٥. الأصل: به، بدل: أنه.

٦. من النسختين.

٧. الف: وجوب الوجوب، ب: وجوب الوجود، الأصل: وجود الوجوب.

٨. الأصل: + و.

٩. من الف و ب.

١٠. الف: على القبايح.

«و عن الثالث» - اعني النقض بالعلّة و المعلول - «: أَنَّ العلّة قبل وجود المعلول يمتنع أن تكون مؤثرة فيه و كذلك حال وجود المعلول^١ لانضياف^٢ الحال و القبل^٣ إليها^٤، لأنّ العلّة تؤثر في المعلول من حيث هو هو لا باعتبار كونه قبل وجوده أو حال وجوده، فإذا أخذ المعلول مقيداً بقبل^٥ وجوده كان وجوده في ذلك الوقت ممتنعاً من حيث الفرض^٦، وكذا إذا قيدناه بحال وجوده، فإنّه يصير واجباً في ذلك الوقت وجوباً مستنداً إلى الفرض^٧، فلا يكون أثراً للعلّة، وامتناع تأثير العلّة في المعلول إنّما كان لانضياف^٨ القبل و الحال - أي قبل وجود المعلول و حال وجود المعلول - إليها، أي إلى العلّة، لأنّ انضياف^٩ الأول إليها يقتضي امتناع وجود المعلول، و الثاني يقتضي وجوب وجوده، و هما يقتضيان^{١٠} عدم الاستناد إلى العلّة، فلم يتحقّق^{١١} نقض الدليل بالعلّة، و المعلول، فإنّ النقض إنّما يتحقّق بحصول تأثير العلّة في المعلول حال وجوده، و قد بيّنا امتناعه.

قوله: «و اعترض المحقّق على الأول» من أدلّة أصحابنا القائلين بتقدّم القدرة على الفعل «بأنّ الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر» على الإيمان^{١٢} «حتى^{١٣} يؤمن في حال قدرته، وهذا ليس^{١٤} تكليفاً [١٠٣ آ] بما لا يطاق، و من حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان - لو كان مكلفاً بالإيمان^{١٥} - لزم تكليف ما لا يطاق، وهكذا^{١٦} الوجه الثالث فإنّ^{١٧} الحاجة إلى القدرة وحدها - لأجل أن يدخل الفعل من عدم^{١٨} إلى الوجود لا إليها - مأخوذة مع

١. العبارة من قوله: أَنَّ العلّة قبل وجود إلى قوله: "المعلول" محذوفة في ألف.

٢. الأصل: الانصاف. ٣. ب: القبل و الحال.

٤. الأصل: اليها. ٥. الأصل: و الف: لقبل.

٦. الأصل: العرض. ٧. الأصل: العرض.

٨. الأصل: لانصاف. ٩. الأصل: انصاف.

١٠. الأصل: يقتضيان، الف: نقيضيان. ١١. الف: فلا يتحقّق.

١٢. النسختان: - على الإيمان. ١٣. ب: حين.

١٤. الأصل: و ليس هذا. ١٥. الف: - بالإيمان.

١٦. الف: هذا. ١٧. الأصل: في أنّ.

١٨. ب: عدم.

حدوث الفعل أو عدمه.

«و على^١ الثاني» - أعني إلزام أحد المحالين و هما حدوث قدرة الله تعالى، أو قدم العالم - «بأنه لانسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد»، فلاتقاس عليها، و الكلام إنما هو في قدرة العبد «مع أن قدرة الله تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو عدمها لا يبقى للاختيار وجه»، لوجوب الفعل في الأول و امتناعه في الثاني، و هما يحيلان^٢ القدرة عليه، «كما قيل في العبد». قوله: «و الجواب عن الأول: أن الكافر إنما يكون قادراً حال وجود الإيمان عندهم و هو» - أي الإيمان - «غير مقدور^٣ حينئذ» - أي حين إذ وجد لكونه واجباً في ذلك الوقت - «فلا يكون مكلفاً به من حيث القدرة»، لأنها على قولكم حينئذ الوجوب، «و ذلك» - أي التكليف به من هذه الحيثية - «تكليف بما لا يطاق».

و في هذا نظر، فإنَّ المحقق قال: لانسلم لزوم تكليف ما لا يطاق^٤ على تقدير كون القدرة على الإيمان غير متحققة حالة الكفر، و إنما يلزم ذلك إن لو كان التكليف بايقاع الإيمان في تلك الحال، أما إذا كان التكليف بايقاعه في ثاني الحال، و هو زمان تحقق القدرة، فلا يلزم^٥ تكليف ما لا يطاق، و هذا كلام صحيح.

قوله: «إنما يكون قادراً - أي على الإيمان - حال الإيمان» - أي عندهم - «و هو» - أي الإيمان - «غير مقدور حينئذ».

قلنا: لانسلم أنه لا يكون مقدوراً، و الوجوب اللاحق له في ذلك الوقت إنما يكون منافياً للقدرة إن لو كان لاحقاً للفعل لا بالقدرة، أما إذا كان واجباً بها لم يكن بينهما^٦ منافاة، كما لا منافاة بين العلة و المعلول المتحدّين زماناً، و أيضاً فإنَّ هذا لا يرد على أكثر الأشاعرة، لأنهم يذهبون إلى أن قدرة العبد غير مؤثرة في الفعل، بل الله تعالى يخلق القدرة و الفعل معاً. قوله: «و الحاجة إلى القدرة إذا كان لأجل إدخال الفعل إلى الوجود وجب أن تكون متقدّمة

١. الأصل: عن.

٢. الأصل: + و.

٣. الأصل: + و.

٤. الأصل: لا يطاق.

٥. الأصل و ب: و لا يلزم.

٦. الف: منها.

على ذلك الفعل، وذلك هو المطلوب».

و فيه نظر، فإنه إن أراد بتقدمها التقدم الزمني منعنا ذلك كما في العلة والمعلول، وإن أراد التقدم الذاتي الثابت بين العلة ومعلولها لم يكن هو المطلوب، إذ المتنازع^١ فيه إنما هو تقدم القدرة على الفعل بالزمان.

قوله: «و اعترضه على الوجه الثاني ليس بشيء»^٢ إشارة إلى قول المحقق: «لأنسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد».

و فيه نظر: فإنه إنما قال^٣ ذلك استسلاماً^٤ لما تقرّر عنده من أن النزاع بين المتكلمين إنما هو في قدرة العبد، وإلزامهم حدوث قدرة الله تعالى إنما هو بطريق القياس لقدرة تعالى على قدرة العبد، والقياس إنما يتم عند عدم الفارق بين الأصل والفرع، أما على تقدير ثبوته فلا، وهنا ادعى ثبوت الفارق بينهما، وبالغ في ذلك بقول: «لأنسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرة العبد».

[المسألة التاسعة: في تعلق القدرة بالضدين]

قال المصنف رحمه الله: «و هي متعلقة بالأضداد [١٠٣ ب] لتحقيقه فينا^٥، ولأنها لو تضادت لتضاد المقدورات، لكنّها^٦ على أحوال متضادة، وذلك باطل».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الممتزلة [و الأوائل]^٧ إلى أن القدرة تتعلق بالضدين، أي القدرة التي يوجد بها أحد الضدين هي بعينها القدرة التي يوجد بها الضد الآخر، «فإن القادر على الفعل قادر على الترك»، وهما ضدّان عندهم.

«و خالفت الأشاعرة في ذلك»، و زعمت أن القدرة على أحد الضدين مغايرة للقدرة على الضد الآخر.

٢. الأصل: شيء.

٤. النسختان: استسلاماً.

١. الأصل: و المنازع.

٣. الأصل: كان، بدل: قال.

٥. الأصل و الف: هنا، ب: منّا، نصّ الياقوت: فينا.

٧. من أنوار الملوكوت.

٦. الأصل و ب: لكنّا.

«و احتجّ الشيخ أبو إسحاق المصنّف على» تعلّق القدرة الواحدة بالضّدين «بوجهين:»
«الأوّل: أنّا نعلم بالضرورة أنّا قادرون على التنقّل في الجهتين» كاليمين والشمال، «وهما»
- أي الثّقَلَتَانِ - متضادّتان، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: «لتحقّقه فينا».

وفي هذا نظر: فإنّ المعلوم لنا إنّما هو كوننا قادرين على الثّقَلَتَيْنِ مطلقاً، أمّا كوننا قادرين
عليهما بقدرة واحدة فهو ليس بمعلوم، والنزاع إنّما هو في هذا.

«الثاني: لو تعلّقت القدرة بمقدور واحد» و امتنع تعلّقها بغيره «لكانت القدرة عى الحركة يمنة
مضادّة للقدرة على الحركة يسرة، و من المعلوم أنّا قادرون^١ على الحركتين» جميعاً، «فيكون
كلّ واحد من المعنيين يوجب للجملة حالة مضادّة للحالة الأخرى، فتكون الجملة على حالتين
متضادّتين، و هو محال».

و فيه نظر، فإنّنا لانسلم لزوم تضادّ القدرتين على تقدير تضادّ المقدورين، وكيف و عندكم أنّ
القدرة الواحدة تتعلّق بمقدورين متضادّين، فإنّه يلزم أن تكون القدرة الواحدة متضادّة لنفسها.

قوله^٢: «احتجّوا بأنّ مفهوم التمكن من هذا» الضدّ كالحركة مثلاً مغايراً لمفهوم «التمكن من
ذلك» الضدّ الآخر كالسكون، فلا يكونان» - أعني التمكنين^٣ - شيئاً واحداً، «و لأنّ نسبة القدرة
إلى الطرفين^٤» - أعني الفعل و الترك - «لو كانت على السويّة لاستحال أن يصدر عنها^٥ الأثر إلّا
عند مرجّح» لأحدهما، «فلا يكون مصدر الأثر إلّا ذلك المجموع» الحاصل من القدرة و المرجّح،
«فقبل الضميمة^٦» - أي انضمام المرجّح إلى القدرة - «لاقدرة، و إن لم تكن على السويّة لم تكن
قدرة إلّا على ذلك الراجح»، و هو أحد الضّدين، و ذلك باطل.

«و الجواب عن الأوّل: أنّ المعنى لا يختلف بتبدّل الألفاظ» - أي المترادفة^٧ - «و مفهوم
التمكن هو القدرة»، فالمعنى واحد سواء سُمّي قدرة أو تمكّناً، «و التمكن من هذا مع التمكن من
ذلك مشتركان في مطلق التمكن، و لا تعني بالقدرة إلّا ذلك المشترك»، و هو شيء واحد، «إلّا أن

١. الأصل: اننا قادرين.

٢. الأصل: أقول.

٣. الأصل و الف: التمكن.

٤. الأصل: عنهما.

٥. الأصل: الصحة.

٦. الأصل: المرادفة.

نمني بها» - أي بالقدرة - «المشترك مع الخصوصيات» - أعني إضافته إلى المقدورات - «وحيثيذ يكون لفظ القدرة واقعاً على معاني لا تنهاه بحسب تعدد المقدورات، وهو باطل بالإجماع».

«و عن الثاني: ^١ أَنَّ احتياج القدرة إلى زائد» وهو المرجح لأحد الطرفين المتساويين بالنسبة إليها «ليقع [الفعل] ^٢ بها هو مذهبنا، فإننا نقول: إِنَّ القدرة وحدها غير كافية في الإيجاد، بل لا بد من مرجح، وهو الداعي، «ولا يدل على مطلوبكم» من كون القدرة لاتعلق [١٠٤ آ] بضد واحد؛ وإطالكم هذا القسم الذي التزمناه ^٣ و اعترفنا بكونه مذهباً لنا بأن المؤثر حيثيذ إنما هو المجموع من القدرة و ذلك المرجح و قبل انضمام ذلك المرجح إليها لاتكون قدرة ليس بصحيح، لأن توقف تأثير القدرة في أثرها ^٤ على وجود ذلك المرجح لا يدل على كونه جزءاً من المؤثر، بل هو شرط للتأثير خارج عن ماهية المؤثر - أعني القدرة -، و لا يلزم من انتفاء ذلك المرجح انتفاء القدرة، وإن كان انتفاؤه مستلزماً لانتفاء الأثر، لكونه شرطاً لوجوده.

[المسألة العاشرة: في متعلق القدرة]

قال المصنف: «و لا بد من تعلق القدرة بشيء، وإلا نقض^٥ كونها قدرة، وهي متعلقة بالحدوث، لأنه الحاصل بها».

قال الشارح دام ظله: «ذهب من لتحقيق^٦ له^٧ إلى أَنَّ القدرة قد لاتعلق بشيء، والمصنف أحال ذلك، لأن القدرة هي التي يصح بها الفعل، فلا بد [لها]^٨ من متعلق» - وهو ذلك الفعل الذي يصح بها - «و إلا لم تكن قدرة».

«احتج المخالف بأن الممنوع قادر و لامتعلق له، و الباري تعالى قادر في الأزل و لامتعلق له»، أي لقدرة.

«و الجواب عن الأول»: بالمنع من عدم التعلق لقدرة الممنوع، بل لها متعلق، وهو الفعل

٢. من أنوار الملكوت.

٤. الأصل: اثرها.

٦. الأصل: لاتحقق.

٨. من النسختين.

١. الأصل + هو.

٣. الأصل: التزمناه.

٥. الف و ب: نقص.

٧. الف: له.

الممنوع منه، ولا يقدح تعذر^١ وقوع ذلك الفعل من النوع حال كونه ممنوعاً في كونه متعلق القدرة، لأنَّ المراد من تعلق القدرة ما يصحَّ وجوده بتوسطها على بعض الوجوه، وهو تقدير زوال المانع، وكذا قدرة الله تعالى، فإنَّ لها متعلقاً^٢ وهو الإيجاد في ما لا يزال.

قوله: «إذا ثبت هذا» - أعني استحالة كون القدرة غير متعلقة بشيء - «فنقول: متعلق القدرة هو الحدوث لا غير، لأنَّ الواقع بحسب قصودنا و دواعينا إنما هو الحدوث خاصة، فهو المتعلق». وفي هذا نظر، فإنَّ الحدوث عبارة عن كون الوجود مسبقاً بالعدم وليس ذلك متعلق القدرة، فإنَّ كون الوجود الصادر عن الفاعل مسبقاً بالعدم أمر واجب له لاتأثير للقادر فيه.

قوله: «إنَّ الواقع بحسب قصودنا و دواعينا إنما هو الحدوث خاصة ممنوع، فإنَّ الدواعي^٣ والقصود إنما تتعلق بالأفعال المشتملة على الغايات والأغراض المخصوصة كالأكل والكتابة مثلاً، لا من حيث أنها حادثة لصدور مثل هذه الأفعال عن القادر حال غفلته عن حدوثها.

[المسألة الحادية عشر: في أنَّ القدرة غير موجبة للفعل]

قال المصنّف: «وليست موجبة للفعل، وإلّا لزم إذا خلق الله تعالى في الضرير الأُمِّيَّ قدرة على الكتابة أن يكتب، وأيضاً فإنَّ كانت علّة لم تتعلق إلّا بالموجود، وإن كانت سبباً وجب أن لانستطيع ردّ المقدور، وكلاهما باطلان».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت المعتزلة إلى أنَّ القدرة غير موجبة للفعل خلافاً للأشاعرة، واستدلَّ الشيخ» - يعني المصنّف - على ذلك «بوجهين:

«الأوّل: أنَّ القدرة لو كانت موجبة للفعل المقدور «لكان إذا خلق الله تعالى في الضرير» - أي الأعمى - «الأُمِّيَّ» - أي الذي لا يعلم الكتابة - «القدرة على الكتابة وجب أن يكتب» في حال عماه وجهله بالكتابة، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة [١٠٤ ب]: «أنَّ العلم والقدرة متغايران، لأنَّ محلَّ العلم القلب»، وهو مغاير

٢. الأصل: تعلق.

٤. الف و ب: بالوجود.

١. الأصل و الف: التعذر.

٣. الأصل: الداعي.

لمحلّ القدرة على الكتابة، ومغايرة المحلّ موجبة لمغايرة الحال بالضرورة، وإذا كانا^١ متغايرين صحّ وجود أحدهما عند عدم الآخر، فيصحّ وجود [القدرة على]^٢ الكتابة حال عدم العلم بها، فإذا فرض خلق الله تعالى للأُمّي القدرة على الكتابة وجب أن يكتب حال أُمّيته، وهو المدعى. قوله: «وَلَقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ شَرْطاً فِي صَحَّةِ وَقُوعِ الْمَقْدُورِ بِالْقُدْرَةِ»، فلا يتحقّق وجود الكتابة مع عدم العلم، وإن تحقّقت القدرة ضرورة امتناع وقوع الفعل المشروط عند عدم شرطه^٣، وهذا الاعتراض إنّما يرد إذا لم يكن المدعى عدم إيجاب القدرة الفعل مطلقاً، أي من غير توقّف على شرط؛ أمّا إذا كان المدعى ذلك فإنّه لا يرد، ولكن^٤ يعترض^٥ بمنع جواز وجود القدرة مع عدم العلم، والاستدلال بمغايرة القدرة للعلم على صحّة وجود أحدهما منفكاً عن الآخر ليس بصحيح، لأنّ الأشياء المتلازمة متغايرة بالضرورة مع امتناع وجود أحد المتلازمين بدون لازمه، وحينئذٍ نقول: يجوز أن تكون القدرة على الكتابة ملزومة للعلم بها، فيكون فرض عدم العلم بها موجباً لفرض عدم القدرة فينا في فرض وجودها، لأنّ وجود المزوم حال ارتفاع اللازم ممتنع، وقد ظهر من هذا أنّ قوله: «وإذا تغاير المحلّ لم يتنافيا» لادمخل له في تشبيه الدليل، ولو قال بدله: «لم يتّحدا» ولم يتلازما كان أصوب هذا، إذا كان الضمير عائداً إلى العلم والقدرة، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الفرضين، أعني فرض العمي والأُمّيّة وفرض تملّك القدرة على الكتابة، لكن هذا ضعيف لعدم ذكر الفرضين أوّلاً.

قوله: «الثاني: أنّ القدرة لو أوجبت الفعل لكانت إمّا علّة» - أي لذلك الفعل - «أو سبباً: والأوّل» - أعني كونها علّة له - «باطل، لأنّ العلّة لا تملّك إلّا بالموجود»، [و]^٦ زمان وجود العلّة هو زمان وجود المعلول «كالمعني الموجب للتحرك المقارن له» في الزمان، «وَالْقُدْرَةُ لَا تَمْلِكُ إِلَّا بِالْمَعْدُومِ»^٧، فإنّ الموجود في حال وجوده مستغنى عن القدرة ولا يقارن متعلّقها، بل يجب تقدّمها عليه، «على ما تقدّم» بيانه.

٢. من الف، في ب: القدرة من.

٤. الأصل: ذلك، بدل: ولكن.

٦. من الف و ب.

١. الف: - كانا.

٣. الأصل: شرط.

٥. الأصل: يعرض.

٧. من الف و ب.

«و الثاني» - أعني كونها سبباً - «باطل» أيضاً، لأنَّنا عند وجود السبب «نخرج عن اختيارنا، ولا نقدر على ردِّ المقدور» - يعني المسبَّب - «، فإنَّنا لا نقدر على ردِّ حركة الجسم عند حصوله، ونحن نعلم حصول القدرة لنا على الشيء و لا نخرج عن اختيارنا في فعله و تركه، [و] لا يمكننا ردِّ المقدور مع حصولها»، أي مع حصول القدرة على ذلك المقدور.

و اعلم: أنَّ العلةَ عند المعتزلة ما أوجبت لغيره حالاً لا يتعلق به إلَّا و هي موجودة، و الفرق بينها^٢ و بين السبب من وجوه:

الأوَّل: أنَّ العلةَ - و إن كانت ذاتاً - فهي لا توجب إلَّا الصفة، و أمَّا السبب فإنَّه ذات تولّد ذاتاً أخرى.

الثاني: أنَّ السبب جاز أن يعدم عند وجود المسبَّب، و العلة يجب وجودها عند [وجود]^٤ المعلوم.

الثالث: أنَّ السبب الواحد جاز أن يولّد مسبَّبات كثيرة، و العلة الواحدة لا تولّد [١٠٥ آ] إلَّا صفة واحدة.

الرابع: أنَّ السبب قد يتحقّق مع المنع من المسبَّب، و لا يجوز ذلك في العلة، فإنَّ الَّذي أحال وجود المعلوم أحال وجود العلة.

الخامس: السبب ينقسم إلى ما تصحّ مقارنته للمسبَّب و إلى ما يصحّ تقدّمه على المسبَّب، و العلة لا تكون متقدّمة على المعلوم، أي بالزمان.

السادس: أنَّ محلَّ السبب و المسبَّب قديكون واحداً مثل المجاورة و التأليف و التفريق و الألف، و قديكون مغايراً كالاعتماد و الحركة، و العلة لا توجب الصفة إلَّا لما يختصّ بها.

[المسألة الثانية عشر: في أنَّ القدرة غير باقية]

قال المصنّف: «و هي غير باقية، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، و هي موجودة قبل الفعل

٢. الأصل و الف: بينهما.

٤. من النسختين.

١. من النسختين.

٣. النسختان: - أنَّ.

بزمان واحد، فإذا وجد استغنى عنها وعن مقارنتها».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الأشاعرة و البغداديون من المعتزلة إلى أنّ القدرة غير باقية، وشكّ السيّد المرتضى رحمه الله في ذلك، و ذهب^١ جماعة من المعتزلة البصريين إلى أنّها باقية، واختار المصنّف أبو إسحاق رحمه الله تعالى» - تفرّيعاً على القول بأنّها معنى^٢ - أنّها غير باقية، وإن كان هو لا يذهب إلى ذلك، فإنّ القدرة عنده عبارة عن سلامة الأعضاء و صحتها كما تقدّم، «لأنّ البقاء عنده معنى، فلا يقوم بالقدرة لاستحالة قيام المعنى بالمعنى»، فلا تكون القدرة باقية، إذ معنى بقائها قيام البقاء بها، «و هو ضعيف لما تقدّم» من كون البقاء أمراً اعتبارياً لا يتحقّق له في الخارج و هو استمرار الوجود، فلا يلزم من كون القدرة باقية و كونها معنى قيام المعنى بالمعنى، و لو سلّمنا اللزوم منعنا من استحالة اللزوم.

و احتجّ البصريون بحسن ذمّ من منع الوديعه و إن بُعدت، و لا يحسن «الذم على المنع» إلّا و القدرة» على الردّ «موجودة، فتكون باقية».

«و فيه نظر، لأنّ الذمّ يحسن و إن بعدت^٣ القدرة» و تبدّلت على القادر بأنّ تعدّم السابقة و تطرأ اللاحقة، فهو لا يزال قادراً على^٤ [أنّ] يوقع الفعل، «و القدرة عند من أثبتها معنى» قائماً بالقادر «موجودة قبل الفعل بزمان واحد، و هي متعلّقة بالفعل» حال عدمه «كتملّق قدرة الله تعالى» بإيجاد العالم، «ثمّ لا يزال تتجدّد قدرة بعد أخرى» عند من منع بقاء القدرة «إلى أن يُشارفَ الفعلُ الدخولَ في الوجود، أو تبقى دائمة مستمرة إلى ذلك الوقت»، و هو الزمان الذي يليه زمان وقوع الفعل المقدور بلا^٥ فصل «عند القائلين ببقائها، فإذا وجود الفعل استغنى عنها وعن مقارنتها، لأنّه» - أي الفعل - «إنما يحتاج إليها» - أي إلى القدرة - «في الحدوث» - أي [في] حدوثه -، «و قد حدث».

٢. الأصل: + إلى.

٤. الف: القادريات.

٦. من الف و ب.

٨. من النسختين.

١. الف: ذهب.

٣. الأصل: تعددت، ب: تعدت.

٥. الف: إلى.

٧. الأصل: يلي فصل.

[المقصد العاشر: في التكليف]

[و فيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في شروطه]

قال المصنّف: «القول في التكليف، من جملة شرائط التكليف العقل^١ والقدرة والعلم بما كُلف به، أو التمكن^٢ من العلم به».

قال الشارح دام ظلّه: «التكليف بعث من تجب طاعته على ما فيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام».

و إنّما قال: «بعث» ليندرج فيه الإرادة والأمر والإلزام والنهي والإعلام، فإنّها بأجمعها تشترك في كونها باعثة و هي أولى من ذكر واحد من هذه الأمور كالأمر مثلاً، فإنّه يخرج منه التكليف بالمنهيات فلا يكون حينئذٍ التعريف جامعاً، وبإضافة «البعث» [إلى]^٣ «من تجب طاعته» ليخرج بعث [١٠٥ ب] غير واجب الطاعة، فإنّه لا يسمّى تكليفاً، وهذه الإضافة إضافة المصدر الذي هو البعث إلى الفاعل، وهو من تجب طاعته.

وقولنا: «على ما فيه مشقّة» يشمل الأفعال والتروك كالحجّ والصوم واعتبر «المشقّة» لأنّ التكليف مأخوذ من الكلفة - وهي المشقّة - فلا بدّ من اعتبارها.

وقوله: «على جهة الابتداء» احتراز^٤ من البعث^٥ التابع لغيره كما يأمر أحدنا ولده أو عبده

١. الأصل: التمكين.

٢. الأصل: احترازاً.

٣. الأصل: الفعل.

٤. من الف و ب.

٥. الأصل: البعث.

بالصلاة، فإنَّ ذلك لا يكون تكليفاً له بها، لأنَّ ذلك البعث ليس^١ على جهة الابتداء، بل تابع لبعث الله تعالى.

وينبغي أن يكون المراد في قوله: «على جهة الابتداء» أن لا يكون ذلك البعث تابعاً لغيره كما ذكرناه^٢ في صورة أمرنا الولد والعبد بالصلاة، لا أن لا يكون مسبوقاً ببعث غيره مطلقاً، فإنَّ من أراد من عبده فعلاً وأمره^٣ به بعد أن أمره^٤ به غيره ممَّن تجب طاعته من غير شعور السيّد يكون تكليفاً للعبد بذلك الفعل، مع أنَّه ليس على جهة الابتداء على ما فسروه به، فقد انتقض الحدّ في عكسه.

وعلى ما فسرناه لا يرد هذا، لأنَّ إرادة السيّد وأمره هنا على جهة الابتداء، إذ ليس ذلك تابعاً لإرادة ذلك الشخص^٥ المفروض.

وقوله: «بشرط الإعلام»، لأنَّ ما لا يعلم للمكلّف أنَّ من تجب طاعته بَعَثَه^٦ عليه لا يكون تكليفاً.

قوله: «وله» - أي و للتكليف - شروط منها ما يرجع إلى المكلّف، ككونه عالماً بصفات الأفعال لثلا يكلف بالقبیح، و كونه عالماً بمقدار المستحقّ» على المكلّف به «من الثواب، وإلاّ لجاز أن ينقصه فيكون ظلماً، و أن يكون قادراً على إيصال الثواب» لثلا يَغْرِئُ التكليف من الثواب على تقدير عجز المكلّف عن إيصاله، «و أن يكون حكيماً لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب»، وإلاّ لجاز تكليفه بالقبائح وإخلاله بالثواب الواجب على فعل ما كلف به إن كان فعلاً، وتركه إن كان تركاً.

«و قد مضى بيان ذلك كلّ، فلهذا^٧ أهمل المصنّف ذكره^٨».

و في هذا نظرٌ: فإنَّهم في شرح ماهيّة التكليف صرّحوا^٩ بأنّه قد يكون من الله تعالى، و قد

١. الأصل: + هو.

٢. الأصل: ذكرنا.

٣. الأصل: أمر.

٤. الأصل: بعث.

٥. الأصل: المستحقّ.

٦. الأصل: فهذا.

٧. الأصل: شرحوا.

٨. الأصل: ذكرها.

يكون من الواحد مثلاً لولده وعبد، ومن المعلوم أنه لا يشترط في تكليف الواحد مثلاً لولده بفعل أن يعلم قدر ما يستحقّ على^١ ذلك الفعل من الجزاء، ولا يشترط ذلك في حسنه، ولا يشترط أيضاً أن يكون المكلف معصوماً بحيث لا يفعل قبيحاً، ولا يخلّ بواجب، ولا يكون قادراً على الجزاء.

ولو سلّم كون هذه شروطاً لكانت شروطاً في حسن التكليف، لا في نفس التكليف، فإنّه ينقسم إلى حسن وقبيح.

قوله: دام ظله: «وقد مضى بيان ذلك، فلهذا أهمل المصنّف [ذكره]^٢» إن كان مراده بذلك ما تقدّم [من]^٣ كونه تعالى حكيماً لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب فهو مسلّم، وإن أراد به جميع ما ذكره من الشرائط المتعلقة بالمكلف^٤ ففيه نظر، فإنّه لم يعض أنّ المكلف لا يكون إلا موصوفاً بما ذكره مع أن العرف يأباه.

قوله: «وقال» - يعني المصنّف - «من جملة شرائط التكليف تنبيهاً على وجود شرائط أخرى^٥، وقد ذكر المصنّف الشرائط الراجعة إلى المكلف، وهو كونه عاقلاً، وقد مرّ تفسير العقل الذي هو مناط التكليف».

وفي هذا نظر، فإنّه ليس فيما تقدّم من الكتاب ولا فيما بقي منه ذكر تفسير العقل الذي هو مناط التكليف، وقد قيل في تفسيره: إنّه غريزة يلزمها العلم بوجوب الواجبات واستحالة [١٠٦ آ] المستحيلات عند ارتفاع الموانع.

والقيد الأخير ليندرج فيه الساهي والنائم، لأنّه يصدق عليه أنّه عاقل مع أنّه غافل عن العلم بالأُمور المذكورة.

قوله: «لأنّ تكليف من ليس بعاقل قبيح، وأن يكون» - أي المكلف - «قادراً على ما كلف به، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق، وكونه عالماً بما كلف به، أو متمكناً من العلم به، وإلا لزم

٢. النسختان: ذكرها.

١. الف: - على.

٤. الأصل: زيادة "ما ذكره فيه".

٣. من النسختين.

٥. من جميع النسخ: آخر.

تكليف ما لا يطاق».

قوله: «وإنما لم يقتصر على العلم»، أي يكفي بقوله: «وأن يكون عالماً بما كلف به» ولا يضمن إليه قوله: «أو متمكناً من العلم [به]»^١، لأن الجاهل بالله تعالى متمكن من العلم به، وهو مكلف به» - أي بذلك العلم - ومعناه أن التكليف بمعرفة الله تعالى متحقق على الجاهل به تعالى، فلو اقتصرنا على كون الشرط العلم بما كلف به لزم وجود المشروط - وهو التكليف [هنا] -^٢ بدون شرطه - وهو العلم - وإنه محال، لكن ذلك الجاهل متمكن من العلم، فلماذا جعل الشرط أحد الأمرين، وهما العلم أو التمكن منه.

والحق أنه لا يلزم وجود المشروط بدون شرطه على ذلك التقدير، وذلك لأن الشرط علم المكلف بما كلف به،^٣ وواجب الوجود تعالى ليس هو متعلق التكليف - أعني نفس المكلف به -، بل المكلف به معرفته تعالى بمعنى التصديق بوجوده وصفاته، وذلك معلوم للجاهل من حيث التصور.

والمراد من كون متعلق التكليف معلوماً أو كان العلم به مقدوراً^٤ العلم بمعنى التصور^٥ بحيث يكون ما كلف به متميزاً عند المكلف عن غيره بحيث يصح أن يتوجه قصده إلى إيجاده. والأجود أن يقال: إنما ذكر ذلك - أعني التمكن من العلم به - ليندرج فيه التكليف بكثير من السمعيات المفتقرة إلى البيان كالصلاة والحج والصوم، فإن الجاهل بهذه الأمور قد يكون مكلفاً بها مع كونها مجهولة عنده لا يميزها عن غيرها، وإنما جاز تكليفه بها لكونه متمكناً من العلم بها من بياناتها^٦ المخصوصة أو من المفتي^٧.

قوله: «وهنا شروط أخرى ذكرناها في كتاب المناهج داخله تحت هذا الشروط»^٨. و ذكر في الكتاب المذكور شرائط المكلف: كونه عالماً بصفات الأفعال، و كونه عالماً

١. من النسختين.

٢. من النسختين.

٣. الف: - و.

٤. الأصل: + أي.

٥. العبارة من قوله: «و المراد من كون» إلى قوله: «بمعنى التصور» لم ترد في الف.

٦. الف: - بياناتها.

٧. الأصل و ب: المعنى.

٨. الف: هذه الشرائط، ب: لهذه الشرائط.

بالمقدار المستحق عليها من الثواب، و قادراً على إيصاله، و أن لا يصح عليه فعل القبيح، والإخلال بالواجب.

و شرائط المكلف: كونه قادراً على ما كلف به، مميزاً بينه و بين [غيره]^١ مثلاً لم يكلف به، متمكناً من الآلة المحتاج إليها، و متمكناً من العلم بما يحتاج إليه. و شرائط الفعل المكلف به: أن يكون ممكناً، و أن يكون مما يستحق به الثواب، و في التكليف أن لا يكون مفسدة لأحد من المكلفين، و أن يكون متقدماً على الفعل بزمان يمكن للمكلف أن ينظر فيما يعتد^٢ به على الوجه الذي يعتد^٣ به.

[المسألة الثانية: في ماهية الإنسان]

قال المصنف: «و ما يشير إليه الإنسان بقوله: أنا هذه البنية و الجملة، لأن الأحكام ترجع إليها، و الإدراك يقع بها، و الأفعال المبتدأة تظهر في أطرافها، و ليست شيئاً في القلب، و إلا لم يصح تحريك يد المريض منه».

قال الشارح دام ظله: «لما ذكر الشيخ أشار إلى بيان ماهية المكلف، و قد اختلف [الناس]^٤ في ذلك، فالذي اختاره المصنف أبو إسحاق^٥ رحمه الله «أنه» - أي المكلف - «هذه البنية المخصوصة، و الجملة المشار إليها و هو [١٠٦ ب] الذي يعبر عنه «المتكلم» بقوله: أنا فعلت» و أنت فعلت «و هو» - أي هذا المذهب - اختيار السيد المرتضى رحمه الله تعالى و أكثر المعتزلة».

«و ذهب الشيخ أبوسهل ابن نوبخت من أصحابنا و الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رحمه الله إلى أنه شيء مجرد غير مشار إليه بالحس يتعلق بهذه البنية تعلق العاشق بمعشوقه لاتعلق الحال بالمحل، و هو» - أي هذا المذهب - «مذهب محققي الأوائل» - يعني الحكماء - «و اختاره^٦ معمر بن غياث السلمي من المعتزلة»^٧.

١. من الف. ٢. الأصل و ب: ما.

٣. الأصل: يتعبد. ٤. الأصل: يتعبد.

٥. من الف و ب. ٦. النسختان: أبو إسحاق المصنف.

٧. الأصل و الف: اختيار.

٨. الف: معمر من المعتزلة، ب: معمر بن عتاب السلمي من المعتزلة.

«و ذهب ابن الراوندي إلى أَنَّهُ جزء لا يتجزأ في القلب، و قال جماعة من المتكلمين: إِنَّ المكلف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق إليها الزيادة و النقصان»، بل هي باقية «من أول العمر إلى آخره».

«احتج أبو إسحاق المصنّف بأنّ الأحكام من اللذة و الألم و الإدراك ترجع إلى هذه الجملة، ولهذا إذا لمسنا حرارة أدركناها بمحلّ اللمس، و إذا فعلنا فعلاً مباشراً» - كالاعتماد - «ظهر في الأطراف و هذه الآثار هي آثار الماهية، فدلّ^١ على أنّ ماهية الإنسان هي هذه الجملة»، إذ المراد من الإنسان إنّما هو الحيّ الدراك، و قد ثبت بما ذكرنا أنّ الجملة هي الحيّة^٢ الدراكة، «ثمّ إنّ الشيخ» - يعني المصنّف رحمه الله - «أبطل قول ابن الراوندي» - يعني أنّ الإنسان عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب - «بأنّ ماعدا ذلك الجزء» الحالّ في القلب «يكون ميتاً» حينئذٍ، لأنّه لو كان حيّاً مدركاً لم يكن خارجاً عن الإنسان، لأنّ الإنسان هو الحيّ^٣ الدراك، وإذا كان ماعدا ذلك الجزء ميتاً لم يصحّ من المريض تحريك يده.

«و في بعض نسخ الياقوت» و ليست جزءاً لا يتجزأ في القلب «و إلّا لصعّ^٤ تحريك يد المريض منه، و وجهه» - أي و وجه لزوم صعّة تحريك يد المريض لكون الإنسان جزءاً لا يتجزأ في القلب - «أنّ الإنسان لو كان عبارة عن ذلك الجزء لكان فعله في أطرافه» كيده و رجله «بمجرّد الاختراع، فكان^٥ المريض المدنف الَّذي انتهت حالته إلى تعذّر تحريكه يده قادراً على أن يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء، و التالي^٦» - و هو صعّة تحريك المريض يده منه - «باطل، فالمقدّم» - و هو كون الإنسان عبارة عن الجزء المذكور - «مثله»، أي في البطлан. و اعلم: أنّ في الملازمين المذكورتين باعتبار النسختين نظراً، أمّا الأولى فلا نسلم أنّه يلزم من كون الإنسان هو الحيّ الدراك أن يكون ماعداه ميتاً.

٢. الف: الجثة.
٤. الأصل: فإذا.
٦. الأصل و ب: وكان.

١. الف: تدلّ.
٣. الف: إلى، بدل: الحيّ.
٥. الف: لم يصح.
٧. الف: و الثاني.

سَلَمْنَا، لكن لانسَلَم أَنَّهُ يلزم من كون تلك الأعضاء المغايرة للجزء المذكور [مِئَة] ^١ أن لايصَحَّ تحريكها على المريض، لجواز أن يكون تحريكها على سبيل الاختراع، إن جَوَزناه على القادر بقدره أو على سبيل التوليد بأن ينبعث من القلب في العروق الباطنة ميل إلى اليد يقتضي التحريك.

و أما الثانية على تقدير النسخة الثانية، فلأننا نمنع من لزوم كونه قادراً على الاختراع في حال المرض، لكونه قادراً عليه في حال الصحة، لجواز كون المرض مانعاً منه.

قوله: «و أظنَّ الثانية أصحَّ» ^٢ إنما جعل ظنَّه ^٣ صَحَّة الثانية دون الأولى باعتبار كون الثانية موافقة لما ذكره أكثر المتكلمين، كالمرتضى رحمه الله تعالى وغيره، و لكون التقييد بالمرض مستغنياً عنه على تقدير النسخة الأولى، بل كان التقييد بالصحة و الخلو من العوارض أولى.

قوله: «و احتجَّ الأوائل» على أن كون ^٤ الإنسان عبارة عن الجوهر [١٠٧ آ] المجرد بأن [العلم] ^٥ بما لا ينقسم» متحقق، لأننا نعلم واجب الوجود و النقطة و الوحدة و الأمور الكلية، و هي أمور غير منقسمة، «و هو» - أعني ذلك العلم - «غير منقسم»، و إلا لكان جزؤه إما علماً بذلك المعلوم، فيساوي ^٦ الكلَّ جزءه، و هو محال، أو علماً ببعضه، فينقسم المعلوم مع فرض عدم انقسامه، أو غير علم، فعند اجتماع أجزاء ذلك العلم - إن لم يحصل زائد عليها - لم يكن العلم علماً، هذا خلف. و إن حصل و كان منقسماً عاد التقسيم فيه، و إلا ثبت المطلوب، و هو كونه غير منقسم، و هو - أي ذلك العلم - غير قائم بنفسه لمرضيه، بل له محلّ يقوم به، فمحلّه أيضاً غير منقسم، إذ لو انقسم لانتقسم العلم الحالّ فيه، هذا خلف.

«و كلّ جسم و جسمانيّ فهو منقسم»، فإذا ن محلّ العلم ليس جسماً و لاجسمانيّاً، و هو المطلوب.

١. من النسختين.

٢. ب: أصلح.

٣. الأصل و ب: حصل ظنّ.

٤. الأصل: مستغن، الف و ب: مستغنى.

٥. الف و ب: -كون.

٦. من ألف و ب.

٧. الأصل: فساوى.

قوله: «و يعارضون بالنقطة والوحدة»، فإنَّ النقطة عندهم موجودة، وهي غير منقسمة مع كون محلِّها - وهو الخطُّ - منقسماً، والوحدة القائمة بالمحلِّ المنقسمة كالجسم، فإنَّها غير منقسمة مع انقسام محلِّها، وقد ثبت بذلك^١ أنَّ محلَّ ماليس بمنقسم [قد يكون]^٢ منقسماً^٣، وهو مناقض لما ذكروه من لزوم انقسام الحالِّ بانقسام^٤ المحلِّ.

قوله: «والاعتذار» - أي عن هذا النقض - «بأنَّهما» - أي النقطة والوحدة - «غير سارين»، فلا يَجِبُ مِنْ انقسام محلِّهما^٥ انقسامُهُما^٦ «بتأتى^٧ في العلم» أيضاً، لجواز كون العلم غير سارٍ، «فإنِّي لم أقف لهم» - أي للأوائل - «على دليل على أنَّ العلم من الأغراض الشارية».

[المسألة الثالثة: في بيان حسن التكليف]

قال المصنِّف: «و أفعال الصانع لا بدَّ فيها من الأغراض وإلَّا كانت عبثاً، والغرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل إليه إلَّا به، إذ يقبح الابتداء بالتواب، و تكليف المعلوم كفره حسن لأجل التعريض، وكفره من قِبَلِ نفسه لا من قِبَلِ القديم تعالى، ولهذا يحسن منَّا أن ندعو إلى الطعام^٨ من نعلم امتناعه وإلى الدين من نعلم لِيائته».

قال الشارح دام ظلُّه: «في هذه المسألة ثلاثة مباحث^٩:

«[المبحث الأول: في أنَّ أفعاله تعالى معلَّلة بالأغراض]

ولمَّا كان هذا البحث مقدِّمة في بيان حسن التكليف قدَّمه المصنِّف - أي على بيان حسن التكليف - «وهذا» - أي كون أفعاله تعالى معلَّلة بالأغراض - «متفق عليه بين المعتزلة خلافاً للمجبِّرة، فإنَّهم نفوا الغرض في أفعاله تعالى، وجعلوها واقعة منه على سبيل العبث والافتقار».

١. الف: من ذلك.

٢. من ب.

٣. الف: منقسم.

٤. الف و ب: لانقسام.

٥. الأصل: محلِّها.

٦. الأصل: انقسام.

٧. الأصل: يتألي.

٨. الف: إطعام.

٩. الأصل: مناقب.

«والمعتزلة قالوا» في إبطال كلام المجبرة: «كل فعل لا يقارنه غرض و غاية فهو عبث وسفه، والله تعالى منزّه عن ذلك»، وأيضاً فأثّه تعالى كذب المجبرة في مقاتلتهم هذه في كثير من الآيات كقوله^١ تعالى:

﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾

وقوله تعالى^٢:

﴿رَوْحَنَا كَمَا لَكِي لِئَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَرْوَاحٍ أَدْعِيَانَهُمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾

[وقوله تعالى:]^٣

﴿يَتَعَلَّمُوا عَذَّةَ النَّارِ وَالْجَنَابِ﴾

وقوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^٤

وغير ذلك، وهذا تصريح منه تعالى بكون أفعاله المذكورة لهذه الأغراض المعينة.

قوله: «واحتجّت الأشاعرة بأن كل فعل لغرض، فإنه يدلّ على نقص فاعله واستكمال به ذلك الغرض»، فلو كان الله تعالى فاعلاً لغرض لكان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره، وإنه محال. «وهو» - أي دليل [١٠٧ ب] الأشاعرة - «ضعيف جدّاً، لأنّ الكمال والنقصان خطابي لا يجوز الاستدلال به [في]^٥ المقامات العلمية، [و على تقديره] - أي وعلى تقدير جواز الاستدلال به في المقامات العلمية -^٦، «فالغرض^٧ عندنا هو علمه باشتغال الفعل على المصلحة العائدة إلى عبده^٨، لا إليه تعالى».

وفي هذا نظر، فإن غاية الشيء والغرض منه لا بدّ وأن يكونا متأخرين عنه في الوجود، وعلمه تعالى باشتغال الفعل على المصلحة متقدّم عليه في الوجود، فلا يكون غرضاً و غايةً له، بل الغرض من أفعاله تعالى تحصيل المصالح العائدة إلى عباده.

١. سورة الذاريات، الآية ٥٦.

٢. سورة الأحزاب، الآية ٣٧.

٣. سورة يونس، الآية ٥.

٤. سورة البقرة، الآية ١٤٣.

٥. من الف و ب.

٦. من الف و ب.

٧. الأصل: والغرض.

٨. الف: عبده.

«المبحث الثاني: في إثبات الغرض في التكليف»

«لأنَّه» - أي التكليف - «فعل من أفعال الله تعالى، فالغرض لازم فيه على ما تقدّم» من كون كل^١ فعل الله تعالى فلا بدّ وأن يكون لغرض، «فنقول» - أي في بيان تعيين^٢ - «ذلك الغرض:» إنّه «لا يجوز أن يكون الإضرار» - أي بالمكلّفين - «لأنَّه تعالى غني» فلا يحتاج إلى الإضرار بهم، حكيم فلا يصدر منه الإضرار مع استغنائِه عنه لكونه قبيحاً، «فلا بدّ وأن يكون هو التعريض للنفع، فلا يجوز عوده» - أي عود ذلك النفع - «إليه تعالى، لأنَّه كامل مطلق» - أي في ذاته وصفاته و بالقياس إلى كلّ شيء، - «فبقي أن يكون» ذلك النفع «عائداً إلى العبد، ولا يجوز أن يكون عوده» إلى العبد «في الدنيا، لأنّ العاجل» بالتكليف «ليس إلّا الأثم^٣» لما يتضمّنه من المشقّة، «فبقي أن يكون في الآخرة، ولا يجوز أن يكون ذلك النفع ممّا يصحّ الابتداء به وإلّا كان توسّط التكليف عبثاً، فهو إذن نفع لا يصحّ الابتداء به، وذلك النفع هو الثواب المقارن للمعظيم والإجلال الذي لا يصحّ فعله ابتداءً من دون الاستحقاق، وذلك» - أي كون الغرض من التكليف التعريض للنفع الذي لا يصحّ الابتداء به - «يقتضي كونه حسناً».

«المبحث الثالث: في حسن تكليف الكافر»

«هذا مذهب الإمامية كافّة و باقي المعتزلة خلافاً للمجبرة، والدليل على أنّ التعريض للنفع العظيم» - يعني الثواب وهو المقارن للمعظيم والإجلال - «موجود في حقّ الكافر، لأنّ الله تعالى كما عرّض المؤمن للنفع» المذكور «فكذا عرّض الكافر بالتكليف»، و التعريض للنفع المذكور علّة حُسن [التكليف]^٤، «فكان» تكليف الكافر «حَسَناً».

قوله: «و علمه» - أي علم الله تعالى - «بعدم إيمان ذلك الكافر لا يؤثّر في هذا» - أي في حسن التعريض - «ولا كفره» - أي ولا كفر الكافر يؤثّر في حسن التعريض -، «فإنّه يحسن ممّا

١. الف: - كلّ

١. الأصل: البحث.

٢. الأصل: نفس.

٣. الأصل: لله.

٤. من ألف و ب.

٥. الأصل: الالتزام.

أن ندعو إلى الطعام^١ من نعلم امتناعه منه و ندعو إلى الإيمان من نعلم أنه لا يفعله». «احتجوا» - أي المجبرة - «بأنه تعالى علم أنه لا يؤمن فكان تكليفه قبيحاً»، لأنه حينئذ يكون تكليفاً بخلاف المعلوم و هو غير مقدور يقبح^٢ التكليف [به]^٣. «و الجواب: أن العلم غير مؤثر» في المعلوم، لأنه تابع له و حكاية عنه، فخلاف المعلوم ممكن مقدور من حيث هو، فيصح التكليف به.

[المسألة الرابعة: في استحالة تكليف ما لا يطاق]

قال المصنف: «و قد قررنا أنه تعالى لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن يكلف عباده بما لا يطيقونه^٤، كما لا يجوز مخاطبة الجماد، و العلم لا يؤثر في المعلوم، بل يتعلق به على ما هو عليه و كل فرض يفرض يقتضي فرضاً في الأزل يوافقه، إذ لو لم يكن كذلك لكان لا يجوز إلا تكليف ما لا يطاق و لم يقل [١٠٨ آ] به أحد من العقلاء».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفقت الإمامية و المعتزلة كافة على استحالة أن يكلف الله تعالى بما لا يطاق، و خالف فيه المجبرة، فإنهم جوزوه».

«لنا: أن تكليف ما لا يطاق قبيح، فإنه يقبح منا تكليف الأعمى^٥ نقط^٥ المصاحف و المعتقد^٦ الطيران في الهواء، و العلم يقبح ذلك ضروري^٧» و علّة قبح ذلك ليس إلا كونه تكليفاً بما لا يطاق بالضرورة، فإذا نكل تكليف بما لا يطاق قبيح.

«و قد بينّا أنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح، فلا يجوز منه أن يكلف بما لا يطاق، كما لا يجوز مخاطبة الجماد».

و وجه مشابهة^٧ تكليف ما لا يطاق بمخاطبة الجماد أنهما^٨ متشاركان في امتناع حصول

١. الأصل: طعام، الف: اطعام.

٢. الأصل: فيقبح، ب: يقبح.

٣. من ألف و ب.

٤. الأصل: لم يطيقونه.

٥. الأصل: بنقط.

٦. الأصل: للمعتقد، ب: القد.

٧. الأصل: مشابهة.

٨. الأصل: فإنهما.

الغاية، لأنَّ^١ غاية التكليف فعل المكلف ما^٢ كلف به وهو ممتنع إذا كان لا يطاق، و غاية مخاطبة الجماد إفهام ذلك الخطاب وهو ممتنع أيضاً.

قوله: «احتجوا» - أي المجبرة - على وقوع تكليف ما لا يطاق «بأنَّه تعالى علم من الكافر» الذي لم يؤمن «أنَّه لا يؤمن، فلو آمن لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً و ذلك محالٌ [و]^٣ المستلزم للمحال محال، فإذا ن إيمانه محال فلا يكون مقدوراً له مع أنَّه^٤ مكلف به إجمالاً، فقد تحقَّق تكليف ما لا يطاق.

«أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «بأنَّ العلم تابع» - أي للمعلوم - «فَلَا يُؤَثَّر» - أي العلم التابع - «في المتبوع» - أعني المعلوم - «وإلاَّ لزم أن يكون الله تعالى غير قادر» لأنَّه تعالى عالم بكلِّ معلوم، فلو كان علمه مؤثراً في معلومه لوجب به فلا يبقى له عليه قدرة، لأنَّ القدرة إنَّما تتملِّق بالممكن لا بالواجب.

قوله: «و أيضاً ما ذكرتموه مغالطة، لأنَّ الله تعالى علم في الأزل أنَّ الكافر يكفر و أنَّ إيمانه ممكن، فلو آمن لم ينقلب العلم جهلاً، بل دلَّ إيمانه على أنَّ الله تعالى قد علم في الأزل أنَّه يؤمن، و أئى فرضِ فَرَضْتُهُ» من إيمان أو كفر أو وجود أو عدم «اقتضى في الأزل فرضاً^٥ مطابقاً له» لوجوب مطابقة العلم للمعلوم، فإذا فرضت^٦ استمرار زيد على الكفر اقتضى ذلك فرضك: علم الله تعالى في الأزل أنَّ زيداً مستمرٌّ على الكفر.

٢. الأصل: بما.

٤. الأصل: له.

٦. الأصل: فرض.

١. الف و ب: فإنَّ.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: فرضنا.

[المقصد الحادي عشر: في الألفاظ]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في حدّ اللطف]

قال المصنّف: «اللطف أمر يفعله الله تعالى بالمكلف لا ضرر فيه يعلم عنده وقوع الطاعة منه، و لولاه لم يقطع».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا حدّ اللطف، وقد حدّه قوم بأنّه هبة مقرّبة إلى الطاعة ومبعدة عن المعصية و لم يكن له حظّ في التمكين و لم يبلغ به الهبة إلى الإلجاء، فالالة ليست لطفاً لأنّ لها حظاً في التمكين، و الإلجاء ينافي التكليف» - لأنّه يرفع القدرة و الاختيار - «بخلاف اللطف»، فإنّ القدرة و الاختيار باقيان معه.

«و هذا» - يعني الحدّ المذكور المنقول عن [١٠٨ ب] القوم - «أولى من حدّ الشيخ» - يعني المصنّف - «، لأنّ قوله: "يعلم عنده وقوع الطاعة" يقتضي أن لا يكون للكافر لطف»، لعدم وقوع الطاعة منه، «و هذا^١ باطل».

«و قد قسّم المعتزلة اللطف إلى قسمين:»

«أحدهما: ما يختار عنده المكلف الطاعة، و يسمّى توفيقاً، أو يختار عنده ترك القبيح، و يسمّى عصمة».

«و الثاني: ما يقرب من الطاعة و يقوي داعيه إليها».

«و المفسدة ما يقابل اللطف» مقابلة التضاد، «و هي على ضربين» مقابلين لقسمي اللطف. وهي إما «مقرّبة» إلى فعل المعصية، «و إما مايختار» المكلف «عندها الفعل» القبيح.

[المسألة الثانية: في وجوب اللطف]

قال المصنّف: «فهو واجب الفعل، لأنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجابه كالتمكين، و لأنّ تركه لطف في ترك الطاعة؛ و اللطف في المفسدة مفسدة».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّقت الإماميّة و المعتزلة على وجوب اللطف، و خالف فيه المجبّرة».

«لنا وجوه»:

«الأوّل: أنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجابه كالتمكين، و التكليف ثابت، فاللطف واجب».

«بيان» - أي بيان أنّ قاعدة التكليف تقتضي إيجاب اللطف - «أنّ من دعا غيره إلى طعام وأراد تناوله و علم أنّه لا يقدم^٢ عليه إلّا بفعل^٣ [يفعله] الداعي من بشاشة أو تأذّب، فإنّه متى لم يفعل ذلك كان ناقضاً لفرضه مبطلاً لمراده و جارياً مجرئ منعه من تناول، كذلك التكليف إذا علم الله تعالى أنّ مع فعل اللطف يكون العبد أدعى^٤ - أي أشدّ داعياً - «إلى ما كلّف به، و مع تركه يكون أقرب من الامتناع، فإنّه متى لم يفعله كان ناقضاً لفرضه، و هو محال».

«الثاني: أنّ ترك اللطف مفسدة فيكون فعله واجباً، أمّا أنّه مفسدة فلاّن ترك اللطف لطف في ترك الطاعة» إذ معه - أي مع ترك اللطف - يكون المكلف أقرب إلى ترك الطاعة، «و اللطف في المفسدة مفسدة»، و تسمية ما يقرب إلى المعصية لطفًا مجاز.

«الثالث: القدرة على اللطف ثابتة و الدواعي إليه موجودة، لأنّ الداعي إلى الفعل يكون داعياً إلى» فعل «ما لا يتمّ» ذلك «الفعل إلّا به، و متى اجتمعت القدرة و الداعي وجب الفعل»، و هذا دليل على وجوب اللطف من الله تعالى، لأعلى الله بخلاف الوجهين الأوّلين.

«و احتجوا» - أي المجبّرة - «بأنّ التكليف تفضّل، و لا يجب على المتفضّل بلوغ النهاية

٢. الف: لا يقدر.

١. الأصل: أنّ.

٣. من الف و ب.

فيه»، وحينئذٍ نقول: يكفي من المكلف^١ تمكين المكلف من الفعل المكلف به، ولا تجب زيادة اللطف.

«الثاني: أنه لو كان واجباً على الله تعالى «لَفَعَلَهُ الْكَافِرُ، وَالتَّالِي بَاطِلٌ، وَإِلَّا لَأَمْنُوا، فَالْمَقْدَمُ مِثْلُهُ».

«و الجواب عن الأول: بأنه لا فرق بين التفضل والواجب» - أي وجوب فعل ما لا يمكن تحقق الفعل المطلوب إيقاعه من دونه - «، فَإِنَّ مَنْ تَفَضَّلَ بِالضِّيَافَةِ وَعَلِمَ أَنَّهَا لَا تَتِمُّ إِلَّا بِالِاسْتِشَارِ، فَإِنَّهُ مَتَى لَمْ يَفْعَلْهُ عَدُوُّ الْعُقَلَاءِ سَفِيهًا».

«و عن الثاني: أن اللطف لا يجب عنده الفعل، بل يكون» المكلف معه «أقرب إلى الطاعة»، وحينئذٍ لا يذُلُّ عَدَمُ وَقُوعِ الْإِيْمَانِ مِنَ الْكَافِرِ عَلَى عَدَمِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى الْلُطْفَ لَهُ.

[المسألة الثالثة: في أنه لا يجوز فعل اللطف بالقبيح]

قال المصنف: «وَمَنْ لُطِّفَ فِي [١٠٩ أ] فَعَلَ قَبِيحٌ لَا يَحْسُنُ تَكْلِيْفُهُ لِدَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ مَمْتَنِّينَ».

قال الشارح دام ظله: «إِذَا قَدَرْنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ أَنَّ لُطْفَ الْمَكْلُوفِ فِي فَعْلِ قَبِيحٍ، هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكْلِفَهُ أَمْ لَا، اخْتَارَ الشَّيْخُ» - يعني المصنف - «أَنَّهُ لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ الْأَمْرَ دَائِرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ مَمْتَنِّينَ» - أي لا يخلو منهما - «عَلَى تَقْدِيرِ التَّكْلِيْفِ، فَيَكُونُ التَّكْلِيْفُ مَمْتَنًّا. بَيَانُهُ» - أي بيان لزوم دوران الأمر بين ممتنعين للتكليف على ذلك التقدير - «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى: إِنَّمَا أَنْ يَكْلِفَهُ وَلا يَفْعَلُ الْلُطْفَ فَيَكُونُ قَدْ حَرَّمَهُ لُطْفًا مَقْدُورًا عَلَيْهِ وَالتَّكْلِيْفُ مَعَ مَنَعَ الْلُطْفِ قَبِيحٌ وَهُوَ مَمْتَنٌّ، أَوْ يَكْلِفُهُ وَيَفْعَلُ الْلُطْفَ الْقَبِيحَ فَيَكُونُ قَدْ فَعَلَ قَبِيحًا وَهُوَ مَمْتَنٌّ عَلَيْهِ تَعَالَى، فَاسْتَحَالَ أَنْ يَكْلِفَهُ، وَالمَمْتَنُّانِ هُمَا عَدَمُ فَعْلِ الْلُطْفِ الْمَقْدُورِ مَعَ^٢ التَّكْلِيْفِ وَفَعْلِ الْلُطْفِ^٣ الْقَبِيحِ.

[المسألة الرابعة: في أنه تعالى لا يحسن منه العقاب عند منع اللطف]

قال المصنف: «و لو لم يفعل القديم لطفًا واجباً لم يحسن منه عقاب المكلف؛ و لأنه بمنعه

١. الف: في اللطف، ب: من التكليف.

٢. الأصل: معه.

٣. الأصل: اللطيف.

يفسد، فكان الفساد منسوباً إليه تعالى لا إلى العبد».

قال الشارح دام ظلّه: «إذا لم يفعل الله تعالى^١ اللطف بالمكلف لم يحسن^٢ منه عقابه على ترك ماكلف به، لأنّاً قد بيّنا^٣ أنّ اللطف يجري مجرى التمكين» - أى في امتناع وقوع الفعل المكلف به من دونه، فكما لا يحسن عقابه^٤ مع ترك [التمكين من الفعل كذا مع ترك] ما هو قائم مقامه، وهو اللطف.

«و لأنّ المنع من اللطف حمل المكلف على المفسدة»، لأنّه تعالى خلق له طبعاً مائلاً إليها، فكانت المفسدة منسوبة إليه تعالى لا إلى المكلف، «و كلّ ذلك محال»، و ذلك كناية عن عدم حسن عقاب المكلف على تقدير إخلاله بما كلف به.

و نسبة المفسدة إلى الله تعالى: إمّا كون الأوّل محالاً، فلاّنه يخرج الفعل الواجب عن كونه واجباً، لأنّ الواجب ما يستحقّ فاعله العقاب على تركه، فما لا يحسن العقاب على تركه لا يكون واجباً؛ و إمّا كون الثاني محالاً، فلاّنّ المفسدة قبيحة، و الله تعالى منزّه عن القبايح. و اعلم: أنّ المراد باللطف هنا اللطف في الفعل الواجب، و هو اللطف الواجب، و لهذا قيّده المصنّف بقوله: «واجباً».

و في بعض نسخ الباقوت: «لأنّه [يمنعه]^٥ يفسد» من غير واو، فعلى هذا يكون ذلك^٦ دليلاً على لزوم عدم حسن^٧ عقاب المكلف على المفسدة التي هي ترك الواجب لعدم فعل القديم^٨ تعالى اللطف الواجب.

[المسألة الخامسة: في الأصلح في الدنيا]

قال المصنّف: «و الأصلح واجب في الدنيا، إذ لا مانع منه و تركه بخل، و أيضاً فعدم^٩ وقوعه

١. النسختان: لم يجز.

١. من النسختين.

٢. ما بين الحاصرتين زيادة في الف و ب.

٣. الف: بيا.

٤. الف: - ذلك.

٥. من النسختين.

٦. ب: القبيح، بدل: القديم.

٧. النسختان: - حسن.

٨. الأصل: فعدم، النسختان: عدم.

ينقض حقيقة القادر ولا إخلال^١ منه تعالى بواجب، لأنه إنما يخبرنا^٢ ذلك لعلمه بوجود مفسدة فيه، وهكذا نقول في فرض الطفل والبهيمة، وأهل الجنة منزّهون عما ينقّر وزيادة الشهوات تفترق إلى زيادة البتة^٣، فكان مفسدة من هذا الوجه.

«و الشكر المتعلّق به هذيان لوجوده في الثواب والأعواض، وفعل الأسباب مقابل بمثله، وأيضاً فشكره على الألفاظ الدينية مشهور [١٠٩ ب]. وقول إبراهيم [عليه السلام]^٤: «وَأَجْبَبْنِي وَبَيِّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ»^٥ معلوم، وكيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان الصادي من بحر يملكه، أو يمنعه من السكون والاستظلال بظلّ داره، ولقط ما تنائر من حبة، أو الانتفاع بما يليقه مما أكله رغبة عنه، والصانع مالك خزائن الدنيا، فهو بأن لا يمنعا أولى».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلّمون في الأصلح في الدنيا هل هو واجب على الله تعالى أم لا، وذلك كما إذا علم الله تعالى أنّه إذا أعطى زيدا ألف درهم انتفع به، وليس منه مضرة له ولا لأحد^٦ ولا مفسدة ولا وجه قبح، فذهب شيخنا أبو إسحاق رحمه الله إلى وجوبه، وهذا مذهب البغداديين وأبي القاسم البلخي».

«وقال باقي أصحابنا والبصريّون من المعتزلة والأشاعرة أنّه لا يجب».

«احتجّ الشيخ» - معنى المصنّف - «بوجهين»:

«الأوّل: أنّه لا مانع من فعله، فيجب» بوجود مقتضي له «إذ^٧ الداعي - وهو علمه تعالى باشتغال الفعل على المصلحة - موجود، والصارف - وهو وجوه القبح^٨ - منفي»، لأنّ التقدير ذلك، فوجب الفعل.

قوله: «و لأنّ العقلاء يعدّون من لم يفعل ذلك بخيلاً، والله تعالى أكرم الأكرمين، فوجب صدوره عنه»، وهذا دليل ثانٍ على المطلوب.

١. الف: والاخلال.

٢. الف: حرّمتنا.

٣. النسختان: البنية.

٤. من الياقوت.

٥. سورة إبراهيم، الآية ٣٥.

٦. الأصل: أحد.

٧. الأصل: أو.

٨. الأصل: القبح.

قوله: «الثاني: أنَّ حقيقة القادر هو الذي إذا وجدت قدرته» على الفعل و تحقَّق داعيه إلى إيجادهِ و انتفى صارفه عنه «وجب» صدور «الفعل عنه، و قديتاً» فيما تقدَّم «أنَّ الله تعالى قادر على كلِّ مقدور» - فيندرج فيه ذلك الفعل، أعني الأصلح - «عالم بكلِّ معلوم» - فيندرج فيه علمه باشتغال الفعل المذكور على المصلحة - «و الصوارف» عنه «منتفية»^١، إذ الفرض ذلك، «فلو لم يتحقَّق ذلك الفعل لانتقض معنى القادر» بوجوده و عدم حدِّه المذكور.

«لا يقال: لو كان الأصلح واجباً لكان الله تعالى مخللاً بالواجب» و التالي باطل لما تقدَّم.

بيان الملازمة: «أنَّه تعالى قادر على ما لا يتناهى من المنافع، فكلُّ^٢ نعمة أفاضها الله تعالى فهو قادر على الأزيد منها»، فإذا لم يفعل ذلك مع وجوبه عليه كان مخللاً بالواجب.

«أجاب الشيخ» - يعنى المصنَّف - «عنه بأنَّ الله تعالى إنمّا يحرمنا ذلك» - أي الأزيد - «لاشتماله على مفسدة لا نعلمها نحن، و ذلك يخرج عن باب الأصلح» المذكور، لأنَّ التقدير خلوه من جميع المفساد، فعلى تقدير اشتغاله على مفسدة لا يكون هو المتنازع.

«لا يقال: علمه بوجود مفسدة في زيادة المنافع يتأتَّى في المكلفين، فلو فرضنا طفلاً خلقه الله تعالى في موضع لا يطلع عليه أحد» من المكلفين^٣ «أو بهيمة^٤ لا يطلع عليها أحد، فإنَّه يجب عليه إفاضة الجود» الذي لا يتناهى «عليهما» بزعمكم، إذ «لا مفسدة فيه لأحد من المكلفين».

«أجاب الشيخ عنه: بأنَّ خلق الله تعالى لمثل^٥ هذا الحيوان لا يقع و إلّا لزم ما ذكرتم، و أمّا ما شوهد من الحيوانات و الأفعال فإنما^٦ لم تجب إفاضة الخير عليها لاشتغالها على المفسدة كغيرها من المكلفين».

و يمكن أن يقال: خلق مثل هذا [١١٠ آ] الحيوان المفروض و خلق المنافع المذكورة إمّا أن يكون ممكناً أو لا، فإن كان ممكناً لترتبه و إن كان محالاً لم يكن أصلح.

و أيضاً فإن قلتم: إنَّ المفساد المخرجة للنفع الزائد عن كونه أصلح منحصرة فيما يتعلق

١. ب: فنتفيه. ٢. ب، بما.

٣. الأصل: و كل.

٤. النسختان: لا يطلع عليه مكلف، بدل: لا يطلع عليه أحد من المكلفين.

٥. الأصل: + و. ٦. الف: خلق مثل، ب: مثل، بدل: خلق الله لمثل.

٧. ب: فأتا.

بالمكلف، فإنه يجوز أن يتضمن النفع الزائد مضرةً وألماً لغير المكلف، فيخرجه عن كونه أصلح. «لا يقال هذا» - أي الجواب - «يستقيم في الدنيا»، لأنها دار تكليف، «أما الآخرة فلامسدة هناك لسقوط التكليف فيها، فكان يجب عليه تعالى أن يزيد لذاتهم وشهواتهم^١، وذلك يؤدي إلى ما لا يتناهى».

«أجاب الشيخ عنه بأن زيادة الشهوة إنما تكون مع زيادة البنية، فكان يجب أن يزيد بنيتهم إلى أن يصير أحدهم كالجبل العظيم وذلك منفر غاية التنفير، وأهل الجنة منزّهون عما يوجب التنفير».

وفيه نظر، فإننا نمنع من كون زيادة الشهوات مصلحة ولو سلّمنا منعنا من كون زيادة الشهوة مشروطة بزيادة البنية، والشاهد يكذب ذلك.

والحق في الجواب أن يقال: إن أردتم بإيجاب خلق الله تعالى ما لا يتناهى من المنافع بالتدريج التزامنا، وهذا هو^٢ الواقع، لأن أهل الجنة خالدون فيها لا انقضاء لحياتهم ومنافعهم ولذاتهم، وإن أردتم ما لا يتناهى دفعة واحدة فهو محال، فيخرج عن كونه أصلح، ولو منعتم استحالته سلّمناه والتزمناه.

«لا يقال: لو كان الأصلح واجباً لما استحق الله الشكر عليه، لأنه يصير كقضاء الدين»، والتالي باطل بالاتفاق.

«أجاب الشيخ عنه: بأن الثواب والعوض واجبان عندكم، ومع ذلك فإننا نشكره عليهما» على سبيل الوجوب عندكم، فقد تحقّق الشكر على النفع، وهو يناقض دعواكم.

«لا يقال: إنما شكرناه على فعل سبب الثواب وهو الخلق^٣ والتكليف» لأعلى نفس الثواب، وسبب الثواب ليس واجباً على الله تعالى، فلا يناقض ذلك دعوانا كون الواجب لا يستحقّ عليه شكراً.

«أجاب الشيخ عنه بأنه مقابل بمثله»، فإننا لانسلم أننا نشكره على فعل الأصلح، «بل إنما نشكره» على الخلق والتكليف، وذلك تفضّل، «وأيضاً فإننا نشكره على الألفاظ^٤ الدينية» - أي

٢. الأصل: وهو هذا، الف: - و.

٤. الأصل: الاطلاق.

١. النسختان: شهواتهم ولذاتهم.

٣. الأصل: الحق.

المتعلّقة بالدين - مع أنّ اللطف في الدين واجب عليه تعالى وفاقاً بيننا، «و بيان الشكر على الألفاظ الدينية أنّه مشهور بين الناس».

وفيه نظر، فإنّ الشهرة ليست حجة، سلّمنا، لكن المشهور بين الناس شكره تعالى على ذلك مطلقاً، أمّا شكره عليها على سبيل الوجوب فليس بمشهور، والنقض يتحقّق بذلك، بل الأولى أن يقال: إنّ شكره على الألفاظ واجب، لأنّه منعم و شكر المنعم واجب بالضرورة.

قوله: «و لأنّ إبراهيم عليه السلام سأل الله تعالى أن يجنيه و بنيه عبادة الأصنام، فقد سأل الله تعالى أن يلفظ له، فيجنيه الكفر»، لاستحالة أن يسأله^١ اجتباب الكفر قهراً و إلجاءً يسلب القدرة عليه، لأنّ ذلك لا يستعقب ثواباً [١١٠ ب] ولا عوضاً، فلا يكون مطلوباً للعلاء، فقد سأل اللطف من الله تعالى و هو واجب، و إنّما قصد المصنّف تأكيد الردّ على القائلين بعدم وجوب الأصلح لاستلزامه عدم وجوب شكره، فإنّه قال ردّاً عليهم أنّ الواجب قد يشكر^٢ عليه كالثواب و العوض، و اللطف و قد يسأل و يطلب من الله مع وجوبه كما في سؤال إبراهيم عليه السلام، و ما يجوز أن يسأل يجب الشكر على حصوله.

قوله: «ثمّ أنّ الشيخ رحمه الله تعالى تعجّب من عدم القول بالأصلح، فقال: كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحر يملكه لا يقلّ بشره^٣ منه، أو يمنع من السكون والاستظلال^٤ بظلّ داره، و أن يلتقط ما يتناثر من حبة، أو^٥ الانتفاع بما^٦ يليقه ممّا^٧ يأكله رغبة عنه، ولا ريب في أنّ ملك الله تعالى كالبحر و ما يتناوله الإنسان ممّا يفيضه^٨ عليه أقلّ من نسبة الحبة إلى الحبّ المتناثر».

و لو قال: أقلّ من نسبة الحبّ المتناثر إلى أصل حبّ ذي الحبّ كان أولى، لأنّ الذي ادّعى قبحه منع الإنسان من التقاط المتناثر من الحبّ، لا التقاط حبة من الحبّ المتناثر.

قوله: «والشيخ كثّر الأمثلة استظهاراً في البيان».

١. الأصل: + أن.

٢. الأصل: نشكره.

٣. الف و ب: شربه.

٤. الأصل: الاستيطان.

٥. الأصل: و.

٦. الأصل: فما.

٧. الأصل: يقضه، الف: بعد يقضيه، ب: يقتضيه، و ما أثبتناه موافق لأنوار الملكوت المطبوع.

نُكْتُ من التوحيد

قال المصنّف: «نكت من التوحيد أغفلناها في بابها».

[المسألة الأولى: في كونه تعالى عالماً في الأزل]

[قال المصنّف رحمه الله تعالى]: «الصانع عالم فيما لم يزل، لأنّه لو تجدّد له ذلك لقامت به الحوادث، واستحال أن يحدث العلم إلّا وهو عالم».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب هشام بن الحكم من علمائنا - على ما نُقِلَ عنه - إلى أنّ الله تعالى يعلم الأشياء المتجدّدة يعلم متجدّد، لا يعلم أزليّ، وباقي الإمامية على خلاف هذا وعلى أنّه تعالى عالم فيما لم يزل، واستدلّ الشيخ - يعني المصنّف - «بوجهين»:

«الأوّل: أنّه لو تجدّدت» له «هذه» الصفة «لكان الله تعالى محلاً للحوادث وقد سلف بطلانه»، أي بطلان اللازم - أعني كونه محلاً للحوادث -، فالملازمة بيّنة بنفسها^١.

«الثاني: لو تجدّدت له هذه الصفة لكان عالماً قبل حدوثها، و التّالي باطل، فالمقدّم مثله، بيان الشرطية أنّ العلم من أحكم الأشياء، لأنّه إيجاد شيء مطابق للمعلوم، فلو كان محدثاً لكان فاعله عالماً، [لما]^٢ عرفت من أنّ الفعل المحكم يدلّ على علم فاعله و لو حذف لفظ "إيجاد" وقال "لأنّه شيء مطابق للمعلوم" لكان أولى، لأنّ العلم ليس إيجاد شيء مطابق للمعلوم، بل شيء مطابق للمعلوم.

١. الأصل: نفسها.

٢. من الف و ب.

قوله: «ففاعله» - أي فاعل العلم - «إن كان غير الله تعالى لزم أن يكون الله تعالى منفعلاً عن غيره و هو محال، وإن كان الله تعالى كان عالماً قبل تجدد العلم، وأمّا بطلان التالي فلاستحالة الجمع بين النقيضين» و هو كونه تعالى عالماً و كونه غير عالم.

[المسألة الثانية: في كونه تعالى قادراً في الأزل]

قال المصنّف: «و قادر فيما لم يزل، لأنّه لو تجدد له ذلك لكان مفيداً^١ ذلك إمّا هو و يلزم منه سبق القادرية، أو غيره و لا بدّ أن يكون خلقه و كيف يخلقه و هو غير قادر».

قال الشارح دام ظلّه: «يدلّ على قدم كونه تعالى قادراً وجهان:»

«الأوّل: أنّه لو لا ذلك لكان محلاً للحوادث»، بيان الملازمة أنّه قد ثبت كونه تعالى [١١١ آ] قادراً في الجملة، فإذا لم يكن قادراً في الأزل تجددت له هذه الصفة و هي لا بدّ أن تكون قائمة بذاته تعالى لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، فيتحقّق قيام الحوادث بذاته تعالى و التالي باطل على ما تقدّم.

«و هذا الدليل لظهوره لم يذكره المصنّف رحمه الله تعالى استغناءً بما ذكره في باب العلم».

«الثاني: أنّه لو تجددت قدرته تعالى فالمؤثر في إيجادها، إمّا ذاته، أو غيره، فإن كان^٢ ذاته فإمّا بالإيجاب أو بالاختيار، فإن كان بالإيجاب لزم وجودها أزلاً و إن كان بالاختيار لزم سبق القادرية» - يعني كونه تعالى قادراً - على القادرية، هذا خلف؛ و إن كان» - أي المؤثر في إيجاد قادرية الله تعالى - «غيره تعالى كان» ذلك المؤثر «من خلقه [تعالى]^٣ و إنّما خلقه بالقدرة فيلزم سبق القادرية على نفسها»، لأنّها حينئذٍ سابقة على وجود ذلك المؤثر المفروض و المؤثر سابق على القادرية لوجوب سبق المؤثر على ذلك الأثر و السابق على السابق على شيء^٤ سابق على ذلك الشيء بالضرورة، «أو يكون الله تعالى خالقاً له» - أي لذلك المؤثر - «من غير قدرة

١. الأصل: مبدأ و هو صحيح أيضاً.

٢. الأصل و ب: كانت و الأصح ما أنبتناه، لأن الضمير في الفعل يرجع إلى المؤثر.

٣. الأصل: ظاهر.

٤. من الف و ب.

٥. الأصل: الشيء.

و هو محال» لما تقدّم من استحالة كونه تعالٍ موجباً.

[المسألة الثالثة: في كونه تعالى حيّاً أزليّاً]

قال المصنّف: «و حيّ فيما لم يزل لتداخل المعاني».

قال الشارح دام ظلّه: «إذا ثبت كونه تعالى قادراً عالماً في الأزل ثبت كونه حيّاً» - أي في الأزل -، «لأنّ معنى الحيّ هو الذي لا يستحيل أن يقدر و يعلم، و ثبوتهما» - أي ثبوت القدرة و العلم لذاته تعالى - «يقضى رفع الاستحالة» - أي استحالتها عليه - «بالضرورة» و لا معنى للحياة إلّا رفع تلك الاستحالة.

[المسألة الرابعة: في الجواب عن كلام هشام]

قام المصنّف: «و علمه بأنّ العالم معدوم حال عدمه لم يتغيّر^١، لأنّه علمه كذلك في حالة مخصوصة و حال^٢ تغيّره أيضاً في حالة أخرى، و قد ذهب قوم من شيوخوا إلى حدوث العلم و ذلك من لوازم^٣ تكليف المعلوم كُفْرُه^٤ و قد دلّلنا على حسنه».

قال الشارح دام ظلّه: «احتجّ هشام بن الحكم على أنّ علمه تعالى متجدّد بأنّه إذا علم بعدم^٥ العالم وقت عدمه، فإذا وجد إن بقي علمه بعدمه كان جهلاً تعالى الله عن ذلك و إن زال و تجدد له العلم بحدوثه^٦، فهو المطلوب».

١. الأصل: لا يتغيّر.

٢. الف: علم، ب: علين.

٣. الف و ب: فرعاً من تكليف. في نسخ الباقوت: فرع أو فرعاً، أي خوفاً و هذا موافق لشرح العلامة الحلّي رحمه الله تعالى في معنى هذه الجملة حيث قال: «نقل الشيخ - أي ابن نوبخت - عن هشام: إنّهُ إنّما صار إلى هذا المذهب، لأنّه يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر و معنى ذلك أنّه إنّما صار إلى هذا المذهب خوفاً و فرعاً من أن يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر و ما أثبتناه في هذا المتن موافق لنسخة الأصل من إشراف اللاهور و لكن الأصل هو هكذا: «و ذلك فرعاً من تكليف المعلوم كُفْرُه» و الله اعلم.

٤. الف: كفيره.

٥. ب: تقدّم.

٦. الأصل: تجددت.

«أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «بأنّ علمه تعالىّ بعدم العالم إنّما كان مقروناً بوقت عدمه و علمه بوجوده مقروناً بوقته» - أي بوقت وجوده - «و العلمان لم يتغيّرا، لأنّ علم عدم العالم وقت عدمه لم يتغيّر وكذا الوجود، فهو في حالة الوجود» - أي وجود العالم - «عالم بأنّ العالم معدوم في الوقت الفلاني و قبل الوجود و بعده» - أي و عالماً بذلك قبل وجود العالم و بعد وجوده، «وكذا البحث في الوجود»، فإنّه يعلم أنّه مقترن بالوقت الفلاني، «فَلَا تَغَيَّرُ حِينِيذٌ».

«و نقل الشيخ عن هشام أنّه إنّما صار إلى هذا المذهب لأنّه يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر، لأنّ من علم الله تعالىّ كفره» و أنّه مستمرّ «كيف يحسن منه أن يكلفه و التكليف واقع بالإجماع، فالعلم بالكفر قبل ثبوته» - أي ثبوت الكفر - «منتفٍ».

«و أجاب الشيخ أبو إسحاق بأنّ التكليف حسن و إن علم [١١١ ب] الكفر»، لأنّ علم الكفر لا يرفع القدرة و لا يزيل الاختيار، «وقد تقدّم» ذلك.

و اعلم: «أنّ الياء» في قوله دام ظلّه: «لأنّه يؤدّي إلى قبح تكليف الكافر» عائدة إلى قدم علم الله تعالىّ بالمتجدّدات و ليست عائدة إلى قوله: «هذا المذهب» على ما يقتضيه ظاهر الكلام.

[المقصد الثاني عشر: في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب عنها]

[فيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في الاعتراض على القدرة والجواب عنه]

قال المصنّف: «القول في تبَيُّع اعتراضات مخالفينا في التوحيد على طريق الإشارة الجمالية، إحالته في العذر عن إبطال الموجب عدم الصدور على مانع^١ يلزم منه أن لا يوجد العالم لاستحالة عدم القديم وإحالته العالم على فاعل صادر من الموجب باطل لوجوب صدور أمثاله، بل نحن كلنا عنه، فلا بدّ من مخصّص غيره والكلام فيه كما في الأوّل، والقدر في القادر الأزلي باستحالة قدم العالم فاسدٌ، لأنّ المشدود قادر على المشي ولكن المانع منعه».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّا استدللنا على كونه تعالى قادراً بأنّه لو كان موجباً لزم قدم العالم وهو محال، لأنّنا بيّنا حدوثه» وإذا انتفى كونه موجباً تعيّن كونه قادراً لانحصار المؤثر فيهما، «فأورد الشيخ» - يعني المصنّف - «عليه^٢ مع الاعتراضات السالفة ثلاثة^٣ أسئلة:»

«الأوّل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً ولا يلزم من قدمه قدم العالم، لأنّ الأثر كما يعتبر فيه حصول المؤثر يعتبر فيه انتفاء المانع وحينئذٍ لا يلزم من تحقّق المؤثر تحقّقه ما لم ينتف المانع» وحينئذٍ نقول: «لم لا يجوز أن يكون هناك مانع يمنع المؤثر الموجب من التأثير في

٢. الأصل: عليهم.

١. ب: يتابع.

٣. الأصل: ثلث.

الأزل، ثم فيما لايزال يعدم ذلك المانع، فيفعل المؤثر أثره وإن كان موجباً».

«و حاصل السؤال أنهم اعتذروا عن إبطال الموجب بالحوالة على المانع المقتضي لانتفاء الأزلية مع الإيجاب»، أي جعلوا تخلف الأثر عن الموجب الأزلي لثبوت المانع لا لانتفاء المقتضي، وهذا السؤال يرجع إلى عدم الملازمة بين كون المؤثر موجباً وبين كون العالم قديماً. «و الجواب أن المانع لكونه قديماً يستحيل عدمه أبداً» لما عرفت من استحالة عدم القديم، «و يلزم من استحالة عدمه استحالة وجود العالم» وذلك لأن وجود العالم موقوف على ذلك العدم والموقوف على المحال محال بالضرورة، «و اللازم» - وهو استحالة وجود العالم - «باطل بالضرورة، فالملزوم» - وهو استناد عدم العالم في الأزل إلى تحقق المانع - «مثله» في الاستحالة، و اللازم في قوله: «أن المانع لكونه قديماً» يتعلق بقوله: «يستحيل عدمه»، لا بالمانع. «الثاني: لم لا يجوز أن يقال: إن المؤثر في العالم - وإن كان قادراً - لكنه ممكن مستند إلى علّة^١ واجبة لذاتها، وهذا السؤال طلب الدليل على نفي الواسطة» بين الله تعالى وبين العالم.

«و أجاب المصنف رحمه الله بأنّ العلّة الواجبة قد تقتضي أمرين وأكثر، كالجوهرية^٢ التي تقتضي التحيز وقبول الأعراض، «فإنّ العلّة الواحدة لا ينحصر أثرها في المعلول الواحد، وإذا جاز أن يصدر عنها» - أي عن تلك العلّة الواجبة - «أكثر من معلول واحد، فتخصيص الواحد بالصدور» لابد له من مخصص ويعود الكلام في ذلك المخصص بأن يقال: اقتضاء ذلك المخصص صدور «ذات [١١٢] آ» واحدة دون ما زاد يفترق إلى مخصص آخر ويتسلسل».

«و هذا الجواب فيه نظر»، لجواز أن تقتضي الذات الواجبة^٣ ذلك الواحد، أعني القادر المختار لذاتها من غير احتياج إلى أمر^٤ مبين له يقتضي التخصيص.

قوله: «و الأقرب في نفي الواسطة ما تقدّم» و هو أن الواسطة منفية بالإجماع أو أنّ الواسطة بين العالم وبين الباري تعالى غير معقولة لأنّها من جملة العالم، إذ المراد بالعالم ما سوى الله تعالى وثبوت واسطة بينه وبين ماسواه غير معقول.

٢. الأصل: الجوهرية.

٤. الأصل: آخر.

١. الأصل: + موجبة.

٣. الأصل: الواحدة.

«السؤال الثالث: قالوا: لو كان الله تعالى قادراً في الأزل لأمكنه إيجاد العالم فيه، إذ هو شأن القادر، لكن العالم يستحيل أن يكون أزلياً فلا يكون مقدوراً، فلا يكون الله قادراً عليه. أجاب الشيخ - يعني المصنف - «بأن القدرة لا تستلزم التأثير ولا إمكان التأثير إلا بحسب الماهية» بأن يكون التأثير ممكناً من حيث هو هو، «لا بالنظر^١ إلى حصول الاستعداد التام بانتفاء الموانع [و حصول الشرائط]^٢، بل يجوز أن يكون متعلق القدرة متممناً بالنظر إلى تحقق المانع وانتفاء الشرط ولا يخرج بذلك عن كونه مقدوراً، لأنه ممكن من حيث ذاته، «فإن مشدود الرجلين قادر على المشي وإن لم يمكنه حينئذ بحصول المانع» لكون المشي ممكناً له من حيث هو وإن كان بالنظر إلى حصول المانع متممناً، «وكذلك الأزل^٣ المانع من التأثير غير مانع من ثبوت القدرة».

[المسألة الثانية: في تحقيق معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً]

قال المصنف رحمه الله: «و ليس سميعاً بصيراً بسمع و بصر، لأن الإبصار اتصال الشعاع بسطح المرئي، فلا يعقل إلا في الأجسام، و تفسيره بأنه حي لا آفة به فاسد، لأنه فينا لمعنى لا تحقق فيه، فلا يحال به على الشاهد، بل هو العلم فقط».

قال الشارح دام ظلّه: «قد مضى الخلاف في معنى كونه سميعاً بصيراً، و اعلم أن الأوائل أنكروا ذلك» - أي كونه تعالى سميعاً بصيراً - «، لأن السمع و البصر إنما يكونان بالآلات الجسمانيات و هي مستحيلة في حقّه تعالى، فلأجل ذلك نفوا عنه هاتين^٤ الصفتين».

«و المتكلمون افترقوا في الجواب عن ذلك، فقال قوم: إن السمع و البصر و إن كانا في حقنا بالآلات، لكن في حقّه تعالى ليس كذلك، كما أثأ^٥ لا توجد^٦ إلا في أمكنة و أحياء^٧ و لا يلزم

٢. من الف و ب.

٤. الأصل: هذين.

٦. الأصل: يوجد.

١. الأصل: لأنا لنظر.

٣. الأصل: الأزلي.

٥. الأصل: أنه.

٧. الأصل: واجباً.

مثله في حقّه تعالى» ومعناه أنّه لا يلزم من افتقارنا في الإدراك إلى الآلات افتقاره تعالى في إدراكه إليها، كما أنّه لا يلزم من افتقارنا^١ في وجودنا إلى الأمكنة والأحياء افتقاره تعالى في وجوده إليها.

«و قال آخرون: معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً كونه حياً لا آفة به [و هو]»^٢ - أي هذا المعنى، أعنى الحياة - «و عدم الآفة لا يتوقّف على الآلات».

«و قال آخرون: إنّ معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً علمه بالمسموعات والمبصرات إذا وجدت» - أي كونه بحيث يتعلّق علمه بالمبصرات والمسموعات إذا وجدت - «و هو الذي اختاره المصنّف رحمه الله تعالى».

«و أبطل الأوّل من الأجوبة: بأنّ الإبصار هو اتّصال الشعاع بسطح مرئيّ وذلك لا يعقل إلّا في الأجسام [١١٢ ب]، فلا يجوز أن يكون المرجع [به]»^٣ - أي بالبصر - «إلّا إلى العلم».

«و أبطل الثاني» من الأجوبة «بأنّ كون الواحد ممّا حياً لا آفة به ليس بمقتضى الإدراك^٤، إذ عدم الآفة عديميّ فلا يكون علّة للوجودي^٥، فليس المقتضي للإدراك فينا إلّا الحواس و هي منتفية^٦ عن الله تعالى، فلا يجوز إلحاقه [تعالى] بنا في ذلك مع أنّ دليلهم على كونه تعالى سميعاً بصيراً هو القياس على الشاهد بمشاركة كونه حياً لا آفة به».

و فيه نظر: فإنّ هذا القائل لم يدّع أنّ الحياة و عدم الآفة سبب الإدراك، بل ادّعى أنّهما نفس الإدراك كما حكيموه عنه و لا يلزم من استحالة كونهما سبباً للإدراك استحالة كونهما نفس الإدراك.

سَلَمْنَا، لكن لانسَلَم أنّ عدم الآفة أمر عديميّ وإنّما يكون كذلك لو كانت الآفة وجودية، أمّا إذا كانت عدمية - و هو الواقع - فلا يكون عدهما عديمياً.

سَلَمْنَا، لكن لا يلزم من كون الحياة و عدم الآفة غير صالحين لعلّة الإدراك كون علّة الإدراك

٢. من الف و ب.

١. الأصل: افتقاره.

٤. ب: تقتضي الادراك.

٣. من الف و ب.

٦. الأصل: منفية.

٥. الأصل: للوجود.

الحواس ولا ينافي دعواهم كون الحياة و عدم الآفة سبباً للإدراك جعلهم ذلك جامعاً مشتركاً بين الشاهد و الغائب في إثبات كونه سميعاً بصيراً، لأنّ الجمع بالسبب جائز؛ بل هو أقوى من آثار أقسام الجامع، نعم يلزمهم من استدلالهم بالقياس المذكور مغايرة كونه تعالى سميعاً بصيراً لكونه حياً لا آفة به، لاستحالة تحليل الشيء بنفسه.

[المسألة الثالثة: في تحقيق كونه تعالى مريداً]

قال المصنّف: «و إحالة الإرادة على القصد باطل، لأنّه لا دليل عليه، و خلقها لا^١ في محلّ معارض بخلقها في جماد، و منعه لعدم الشرط يعكس عليهم بالإبطال، لأنهم نفوا الشرط و غيره ممّا زاد عليه».

قال الشارح دام ظلّه: «قد بيّنا فيما مضى مذهب الشيخ أبي إسحاق المصنّف رحمه الله في الإرادة و أنّها عبارة عن الداعي».

«و أثبت جماعة^٢ لله تعالى «صفة زائدة عليه» - أي على الداعي - «كصفة المريد ممّا^٣، لكن^٤ اختلفوا، فذهب قوم إلى أنّها موجودة لا في محلّ و اختاره السيّد المرتضى رحمه الله تعالى و أكثر أصحابنا».

«و قال الكليني: إنّها صفة ذاتية و استدّلوا على ثبوتها بالقياس على القصد الحاصل لنا، فإنّه لما كانت أفعالنا يجوز وقوعها وقت وقوعها و قبله و بعده افتقرت إلى مخصّص هو القصد و الإرادة، فكذا أفعاله تعالى».

«و أبطل الشيخ المصنّف رحمه الله ذلك بأنّ الأفعال عندكم» - أي عند الكليني - «لا تقع ممّا، لأنكم مجبرة^٥ تفنون الأفعال عن غير الله تعالى^٦، فكيف يصحّ القياس [على]^٧ ما لم يثبت أصله^٨، فإنّه لا دليل على جواز التقديم و التأخير فينا، أمّا السيّد المرتضى رحمه الله تعالى

٢. الأصل: هنا.

١. الأصل: إلّا.

٤. الف: لأنكم مجبرة بتصور الافعال عن جبر الله تعالى.

٣. الأصل: لك.

٦. الأصل: أصلاً.

٥. من الف و ب.

استدلّ على مذهبه بأنّ الإرادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد لتحقّق المقضيّ وهو القدرة والإرادة وإن كانت محدثة فإن كانت في ذاته لزم كونه محلّاً للحوادث، وإن كانت في غيره فإن كان حياً رجع حكمها^١ إليه وإن كان جماداً لزم وجود المشروط - وهو الإرادة - «بدون الشرط - أعني الحياة» [١١٣ آ]، فوجب أن يكون لافي محلّ.

«و أبطل الشيخ أبوإسحاق ذلك بأنّ خلقها لافي محلّ معارض بخلقها في جماد، وما ذكرتموه» من أنّ خلقها في جماد ملزوم لوجود المشروط بدون شرطه وهو محال «يرجع عليكم بالإبطال، فإنّ ثبوت الإرادة لا في محلّ أصلاً قول بثبوت المشروط ونفي الشرط، أعني» الحياة وغيره وهو «المحلّ»، فإنّه إذا انتفى المحلّ انتفت حياته.

[المسألة الرابعة: في إبطال قدم الكلام]

قال المصنّف: «و ليس بتقديم الكلام و تقسيم الخصم ذلك إلى أنّه محلّ فيه أو في غيره وإبطال الثاني بوجوب الاشتقاق ممنوع، و كم من الأشياء القائمة بالمحالّ و لا اشتقاق كرائعة الكافور و غيرها، و أيضاً فالوجوب باطل عندهم، لأنّه متلقى من السمع».

قال الشارح دام ظلّه: «قد بيّنا فيما مضى مذهب الأشاعرة في الكلام، و بيّنا أنّهم أثبتوا لله تعالى معنى قائماً بالنفس هو الكلام و زعموا^٢ أنّه قديم و قدمضى إبطال ذلك».

«احتجّت الأشاعرة عليه» - أي على قدم كلام الله تعالى - «بأنّ كلامه [تعالى] إمّا أن يكون^٣ قائماً بذاته تعالى فيكون قديماً لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى، و إمّا أن يكون قائماً بغيره» و هو باطل و إلّا «لوجب أن يشتقّ لذلك الغير من الكلام اسم»، فقال: «إنّه متكلّم، و هو يكون المتكلّم هو ذلك الغير لا الله تعالى».

«و اعتراض الشيخ» - يعني المصنّف - «عليهم بالمنع من وجوب الاشتقاق، فإنّ كثيراً من الصفات القائمة بالمحالّ لا يشتقّ لمحالّها منها أسماء كأشكال الروائح، فإنّها قائمة بالأجسام

٢. الأصل: فزعموا.

٤. الأصل: لأنواعها.

١. الأصل: حكماً.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: فإنّه.

ولم يشتق لتلك الأجسام من تلك الروائع أسماء، بل إنَّما تعرف تلك المعاني بالإضافة إلى محالِّها كما يقال: رائحة الكافور.

«و أيضاً [فإيجاب]¹ الاشتقاق عندكم باطل، لأنَّ اللغات عندكم توقيفية و لم يُزَوَّ إلى المكلفين² التوقيف³ في ذلك، والله تعالى لا يجب عليه شيء عندكم، فبطل كلامكم» في وجوب الاشتقاق «بالكلية»، لأنَّ الوجوب لا يتحقَّق على المكلفين لأنَّ اللغات توقيفية، و لا على الله تعالى لأنَّه لا يجب عليه شيء بزعمكم، و إذا لم يتحقَّق الوجوب على الله تعالى و لا على غيره لم يتحقَّق مطلقاً.

[المسألة الخامسة: في إبطال دليل الأشاعرة في الرؤية]

قال المصنَّف: «و الوجود في الرؤية باطل لوجوب رؤية الرؤية بغيرها و رؤية الطعم والرائحة، و أيضاً فالوجود مختلف لأنَّه عين الذات و الذات متناهٍ متساوية و هو مخالف لها». قال الشارح دام ظلُّه: «قد بيَّنا فيما سلف مذهب الأشاعرة في كونه تعالى مرئياً و دليلهم عليه: من أنَّ الجوهر و العرض اشتركا في صفة الرؤية، فلا بدَّ من علَّة مشتركة بينهما و تلك العلَّة «هي الوجود»، لانحصار ما هو مشترك بينهما فيه و في الحدوث و امتناع كون الحدوث علَّة أو جزءاً من العلَّة لكونه عديمياً، فتعيَّن الوجود للعلَّة «و هو ثابت في حقِّه تعالى»، فثبت الحكم و هو صفة الرؤية.

«و أبطل الشيخ أبو إسحاق ذلك بالنقض بالرؤية نفسها، فإنَّها موجودة و لاتصحَّ رؤيتها و إلاَّ⁴ فرؤيتها إن لم تكن مرئية مع وجودها لزم النقص و إلاَّ تسلسل، «و كذلك الطعوم و الروائح وغيرها [١١٣ ب]» من المعاني المحسوسة كالأصوات و الحروف و الحرارة و البرودة و الصلابة

١. من أنوار الملكوت و لم ترد في النسخ الثلاث.

٢. الأصل: و لم يروا، أي المتكلمون، الف و ب: و لم يرد إلى المكلفين.

٣. ب: التوقيف.

٤. الأصل: ها.

٥. الأصل: و لا.

واللين، «و المعاني المعقولة الثابتة في الأعيان التي لاتصح الإشارة إليها بالحقس^١ كالجواهر^٢ المجردة و العلوم و الظنون و سائر الكيفيات النفسانية، فقد وجدت العلة - و هي الوجود في هذه الصور كلها - و لم يتحقق الحكم فيها و ذلك مبطل لكون الوجود علة.

«و أيضاً فالوجود مختلف، لأنه^٣ نفس ذات الموجود - على مامز - و حينئذ لا يلزم من كون وجودنا المتساوي لتساوي ذواتنا علة لشيء كون وجوده المخالف علة لذلك الشيء» و في هذه العبارة نظر، لأنه علل تساوي وجودنا بتساوي ذواتنا و ذلك يقتضي مغايرة ذواتنا لوجودنا لاستحالة تعليل الشيء بنفسه و أيضاً ذوات الأمور التي ادّعوا اشتراكها في صحة الرؤية ليست متساوية، بل الحق أنها مختلفة، فإنّ ذات الجوهر مخالفة لذات العرض.

[المسألة السادسة: في تتبّع اعتراضاتهم في مسائل العدل]

قال المصنّف: «القول في تتبّع اعتراضاتهم في مسائل العدل، إلزامهم في مسألة تحسين العقل و تقييحه الكذب لتخليص النبي باطل، لأنه قبيح، لكن الحسن التعريض، و وقوع فعل الرعية بحسب إرادة الملك و كذلك العبد مع السيّد لا يطابق ما ذكرناه للوجوب الفاصل، و إلزام الخصم إيجاد الجواهر لعلة الوجود المطردة باطل، لأنّ تعلّق قدرته به لا يعلّل و لو علّل فمن أين أنّ العلة فيه هي الوجود دون غيره، و التعليق بالمشيئة ليس تعليقاً^٥ حقيقة، بل هو إيقاف^٦ حكم اليمين».

«و إلزام الخصم لنا في التولّد دفعاً و جذباً حصلاماً فكان مقدوراً بين قادرين باطل، لأنهما بمنزلة شخص واحد و يستحيل وقوع الانتقال بهما و إن ظنّاه كما نشاهده».

«و القدرة على إيجاد الداعية في اللطف باطل، لعدم وقوع الثواب المطلوب من التكليف».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه شبهة أوردها الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى للأشاعرة على

٢. الاصل: الجواهر.

١. الف: الحواس.

٤. الأصل: لا.

٣. الأصل: لا.

٦. الأصل: الاتفاق.

٥. الأصل: تعليقها.

التحسين و التقييح» المعقلين «و خلق الأعمال و اللطف».

«الشبهة الأولى على التحسين و التقييح»

«قالوا: لو كان الكذب مثلاً قبيحاً لذاته لما اختلف بالنسبة إلى الأوقات و الفروض، و التالي باطل، فالمعقد مثله و الشرطية ظاهرة»، لأن صفات الشيء اللاحقة له لذاته كالزوجية للأنثى و الفردية للثلاثة يستحيل وجوده منفكاً عنها، لأن علته التامة هي ذاته، فلو انفكت عنه لزم وجود العلة التامة بدون معلولها و هو باطل بالضرورة.

«و أمّا بيان بطلان التالي فلأن الكذب قد يستحسن، إذا تضمن تخليص نبي أو ولي من يد ظالم» اتفاقاً.

«و الجواب: لانسلم أن الكذب» في الفرض المذكور «حسن، بل الحسن التعريض بالانتيان بضميمة مضرة تصرف اللفظ عن ظاهرة عند الالفاظ دون السامع» إلى [١١٤ آ] غيره بحيث يخرج كلامه عن كونه كذباً.

«قال المحقق رحمه الله» في الجواب عن هذه الشبهة «ترك إنجاء النبي» و تخليصه «قبيح و الكذب قبيح، و قبح الثاني أضعف» من قبح الأول، «و إذا تعارض القبيحان وجب عندهم ارتكاب الأضعف مع الشعور بقبحه و قبح الأقوى، فلهذا أوجبوا الكذب و إن كان^٢ قبيحاً».

قوله: «و فيه نظر، فإن الموجب إنما هو الله تعالى و الله إنما يوجب إذا خلا الفعل من جميع [جهات]^٣ المفسدة^٤».

و لقائل أن يقول: لانسلم أن الموجب هو الله تعالى، بل الموجب العقل، فإنه يقتضي ارتكاب أضعف القبيحين^٥ عند التعارض.

و قد ذكر دام ظلّه فيما تقدّم، فقال: حسن الكذب المتضمن للتخليص ممنوع، إذ هو قبيح،

٢. من الف و ب.

٤. ب: المفيدة.

١. الأصل: قبيح.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: القسمين.

لكن العقل يقضى بارتكاب أضعف القبيحين.

و لا نسلم أنه تعالى إنما يوجب الفعل مع خلوه من المفاسد، بل يكفي تضمّنه للمصلحة الزائدة على المفسدة.

قوله: «الشبهة الثانية»

«قالوا: اسندتم الأفعال إلينا من حيث وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، وهذا ينتقض بالرية، فإنهم يفعلون بحسب قصد الملك» وليست أفعالهم مستندة إلى الملك «وكذلك العبد مع السيد، فإنه يفعل بحسب قصد^١ سيده وليس فعله مستنداً إلى سيده.

والجواب: أن ما ذكرتموه - أي من صورة الرعية مع الملك والعبد مع السيد - غير مطابق لما ذكرناه من وقوع أفعالنا بحسب قصودنا ودواعينا، لأننا أوجبنا الفعل عند القصد والداعي وليست أفعال الرعية واجبة عند قصد الملك وداعيه ولأفعل العبد عند داعي سيده وقصده وإلا لما تحقّق عصيان الرعية وتمرد العبد بالمخالفة وهو معلوم البطلان.

قوله: «الشبهة الثالثة»

«قالوا - يعني المجبّرة - : لو أوجدنا الحركة مثلاً لأوجدنا الجواهر^٢ - أي لو كنا قادرين على إيجاد الحركة لكُنّا قادرين على إيجاد الجواهر - ، لأنّ علّة الاستناد هناك - أي في صورة الحركة التي هي الأصل - إنما هي الوجود وهو حاصل في الفرع - يعني الجواهر - ، فإنّها موجودة، فيجب تحقّق الحكم فيها - وهو قدرتنا على إيجادنا إياها - وذلك معلوم البطلان. «أجاب الشيخ - يعني المصنّف رحمه الله - عنه بأنّ تعلّق القدرة بالحركة لا يحمل، إذ لا يجب في كلّ شيء أن يكون معلّلاً وإلا لزم التسلسل، «وحيثيّ يطل الإلحاق»، أي إلحاق الفرع الذي هو القدرة على إيجاد الجواهر بالأصل الذي هو القدرة على إيجاد الحركة. «سلمنا» أنه لا بدّ له من علّة ، فلم قلت: إنّ العلّة هي الوجود دون غيره».

قوله: «[الشبهة] الرابعة»

«قالوا: لو كان الله تعالى مريداً للطاعات لكان إذا حلف المكلف أن يطيع الله تعالى إن شاء الله حائثاً إذا لم يفعل، و التالي باطل بالإجماع».

و بيان الملازمة تحقق الشرط، أعني مشية الطاعة بزعكمكم.

«الجواب: أنه ليس تعليقاً حقيقة، بل هو إيقاف^١ حكم اليمين و منع عن انعقادها^٢ و ذلك حكم شرعيّ ليس لعدم وقوع الشرط المعلق عليه، على أن لما^٣ منع أن يمنع من بطلان التالي [١١٤ ب] و يمنع من تحقق الإجماع عليه .

قوله: «[الشبهة] الخامسة»

«لو كانت الأفعال المتولدة» كحركة القلم مثلاً «مستندة إلينا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد و التالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية: أن الجزء الواحد إذا جذبته إنسان حال ما دفعه غيره، فإما أن تستند الحركة إليهما معاً و هو قول بالاجتماع^٤ - أي باجتماع مؤثرين على أثر واحد، فالألف و اللام للهد لا إلى واحد منهما و هو المطلوب - «أو إلى واحد منهما دون الآخر، و هو ترجيح من غير مرجح».

و اعلم: أن اللازم من كون الأفعال مستندة إلينا ليس هو التالي - أعني اجتماع المؤثرين على الأثر الواحد بعينه -، بل أحد الأمرين و هما الاجتماع المذكور، أو الترجيح من غير مرجح.

قوله: «و الجواب أن الحركة قابلة للشدة و الضعف، فالحركة الحاصلة بهما لها نوع من الشدة لا يمكن حصوله بأحدهما و مجموعهما هو العلة^٥ - أي الحركة الموصوفة بالنوع المذكور من الشدة - «ولا استبعاد^٦ في تركيب العلة و^٧ يكون الشخصان» - أعني الجاذب و الدافع - «بمنزلة شخص واحد إذا أثر حركة واحدة معينة و يستحيل وقوع الانتقال بهما معاً على معنى أن كل

٢. الأصل: اعتقادها.

٤. الأصل: و الاستبعاد.

١. الأصل و ب: الاتفاق.

٣. الأصل: الإجماع.

٥. الأصل: أو.

واحد منهما علّة في الانتقال الحاصل بهما وإن ظننّا استناده إليهما كما نشاهده في هذه الصورة» وقد عرفت ما في هذا الجواب فيما تقدّم.

قوله: «و يمكن أن يكون قوله: "و يستحيل وقوع الانتقال بهما وإن ظننّا كما نشاهده" إشارة إلى جواب ثان عن هذه الشبهة و تقريره: أنّا نمنع من وقوع الانتقال بهما، لأنّ الحركة شيء واحد فلا يقع بهما و ما نشاهد من المثال» - و هو اجتماع الجذب و الدفع للشيء الواحد - «و كلّ واحد منهما» - أي من الجاذب و الدافع - «له حركة غير حركة صاحبه و ناقل له» - أي لذلك الجزء، أعني المدفوع المجذوب - «إلى حيّز غير الحيّز الذي نقله إليه الآخر و حيثيّته لا يجتمعان على أثر واحد».

«الشبهة السادسة لمنكري اللطف»

«قالوا: الله تعالى إنّما يقصد باللطف إيجاد الداعي من المكلف إلى فعل الطاعة، و الله تعالى قادر على إيجاد الداعية من غير توسط اللطف، فيكون فعله» - أي فعل اللطف - «عبثاً».

«و الجواب: لو خلق الله تعالى تلك الداعية لكان مجبراً» لوجوب حصول الفعل عند اجتماع القدرة و الداعي «و حيثيّته لا يستحقّ المكلف الثواب بحصول الطاعة منه و هو» - يعني الجبر - «ينافي التكليف»، لأنّه منوط بالقدرة و الاختيار.

«أمّا إذا فعل الله تعالى فعلاً يختار المكلف عنده فعل الطاعة، فإنّه يسقط هذا المحذور» و هو الجبر المنافي للتكليف لبقاء الاختيار و ذلك الفعل هو اللطف.

[المقصد الثالث عشر: في الوعد والوعيد]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أن وجوب الثواب والعقاب سمعي]

قال المصنف: «القول في مسائل الوعد والوعيد، ليس في العقل ما يدل على ثواب ولا عقاب لكثرة النعم التي لا يستحق العبد معها جزاءً على طاعته، وإن استحق فلا دليل على الدوام عقلاً ولا عقاب، إذ لا يقتضي العقل تعذيب المسيء في الشاهد أبداً».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف [١١٥ آ] المتكلمون في ذلك، فذهب جمهور المعتزلة إلى أن استحقاق الثواب والعقاب على الطاعات والمعاصي «عقلي»، وذهب آخرون إلى أنه سمعي وهذا اختيار الشيخ أبي إسحاق رحمه الله تعالى واختلفوا أيضاً في دوامهما، فقال قوم: إنه عقلي وقال آخرون: إنه سمعي».

«احتج الشيخ على أنه لا يجب الثواب عقلاً بأن نعم الله تعالى كثيرة، فلا يستحق العبد [بإزاء] الطاعة ثواباً زائداً عليها» - أي على تلك النعم - «كما أن المولى إذا أحسن إلى عبده بنعم كثيرة حتى أمره السيد بفعل العبد، ثم طلب على فعله جزاءً قبيح عند العقلاء، فكذا صورة النزاع».

«احتج الموجبون للثواب عقلاً بأن الله تعالى كلف بالمشاق، فلا بد من منفعة في مقابلتها^٢ هو الثواب، كما إذا أنزل المشقة وجب عليه العوض وإلا لزم الظلم، فكذا إذا ألزم المشقة».

«والجواب: قد يَبَيَّنُ أَنَّ العبد لا يستحقُّ على سيده شيئاً في مقابلة فعله لثأ أمره^١ ويقبح من السيد إيلامه لأجل ما أنعم عليه أولاً، بل لا بدَّ من عوض، وإذا وقع الفرق في الشاهد بين إنزال المشاقِّ وإزهاها امتنع الإلحاق»، أي إلحاق إلزام المشاقِّ بإنزالها في الحكم الذي هو إيجاب العوض.

وفي هذا نظراً، فإنَّه إذا لم يستعقب الطاعة نفعاً لم تتحقَّق فائدة التكليف التي هي التعريض للنفع العظيم كما ذكره المصنَّف فيما تقدَّم.

ويمكن أن يقال: فائدة التكليف التعريض [لحسن]^٢ إيصال النفع العظيم إلى المكلف لالوجوبه ولا يلزم [من]^٣ عدم استعقاب الطاعة وجوب إيصال النفع عدم استعقابها^٤ لحسن إيصال النفع.

قوله: «واحتجَّ» - أي المصنَّف - «على عدم الدوام» - أي دوام الثواب - «مع تسليم الاستحقاق بعدم^٥ الدليل الدالِّ عليه، وهذا يتمُّ بعد إبطال أدلَّة الخصوم».

وفي هذا نظراً، فإنَّ المصنَّف لم يدَّع [عدم]^٦ الدوام وإنما ادَّعى أنَّه لا دليل على الدوام في العقل ولا يلزم من عدم الدليل على الدوام عدم الدوام في نفسه، وخيِّنَ لا يتمُّ بإبطال أدلَّة الخصم على الدوام.

وفي دعوى المصنَّف نظراً، فإنَّه لا يلزم من عدم ظفِّه بدليل عقليٍّ على الدوام عدم الدليل في نفس الأمر عليه.

قوله: «وقد احتجَّوا» - يعني الخصم - «بوجهين»:

«الأوَّل: أنَّ التفضُّل تحسن إدامته، فلو لم يستحقَّ الثواب دائماً لكان التفضُّل الدائم آثر عند العقلاء من الثواب المنقطع، فكان^٧ يقبح التكليف تعريضاً له» و هاتان الملازمان عاريتان عن

٢. من الف و ب.

٤. استعاقها.

٦. من الف و ب.

١. من ألف و في ب: لثأ أمره.

٣. من الف و ب.

٥. الأصل: بعد.

٧. الأصل: وكان.

البرهان.

قوله: «الثاني: أنه لو كان منقطعاً^١ لكان المثاب متألاً بانقطاعه، وهو» - يعني التألم - «ينافي القول بخلوصه» - أي بخلوص الثواب - «عن الألم».

«والجواب عن الأول: أنه مبني على أن التكليف إنما يحسن للتعريض للثواب الدائم وهو نفس النزاع» وهذا يمنع^٢ الملازمة^٣ الثانية.

قوله: «سألنا، لكن الفرق بين الاستحقاق والتفضل ثابت وقد اختار العاقل الاستحقاق المنقطع على التفضل الدائم».

وفيه نظر [١١٥ ب]، فإنه إنما يتحقق ذلك فيمن يستنكف العاقل من تفضله، أما من لا يستنكف من تفضله فلا.

قوله: «و لأن الثواب يقارنه التعظيم والتبجيل وزيادة المنافع بخلاف التفضل» المجرد عنهما.

«وعن الثاني: أن التألم يحصل مع الشعور بانقطاعه والشعور غير واجب».

«و احتج الشيخ» - يعني المصنف - «على أن العقاب لا يجب دوامه عقلاً^٤ بأن المسيء في الشاهد لا يجب عقابه أبداً في العقل والانتقام منه دائماً»، فكذا في الغائب.

«لا يقال: هذا يقتضي قبح دوام العقاب عقلاً وأنتم تقولون به سماعاً».

لأننا نقول: لانسلم أن العقل يقضي بقبحه، بل لا يحكم بحسنه» وليس كل ما لا يحكم العقل بحسنه يجب أن يحكم بقبحه، «فإذا ورد السمع بشيئته وعلم أن الله تعالى لا يفعل القبيح ثبت أنه حسن، كما في غيره من السمعيات» التي لا يستقل العقل بإدراكها.

[المسألة الثانية: في إبطال الإحباط]

قال المصنف: «و الإحباط باطل، لأن العقل لا يقضي^٥ محو الإحسان الكثير^٦ بالإساءة القليلة، ولا منافاة بين الثواب والعقاب ولأن انتفاء الأقدم بالأحدث ليس أولى من عكسه،

٢. الف و ب: منع.

٤. ب: عدلاً.

٦. الأصل: الكثيرة.

١. الأصل: منقطعاً.

٣. ب: للملازمة.

٥. الأصل: لا يقتضي.

و للزوم الدور المشهور و لأنّ الطاري إن أحبط و بقي أدّى إلى مخالفة قوله تعالى: «فَمَنْ يَفْعَلْ^٢ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»

و إن لم يَتَّقِ استحالة زوال شيء منهما، إذ لا مقتضي له إلّا بإلزام وجودهما حال عدمهما، لوجوب وجود العلة مع المعلول.

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في ذلك، فالذي ذهب إليه أكثر الإمامية و جماعة عن المعتزلة إبطال الإحباط، ثمّ اختلفوا» - يعني القائلين بالإحباط - «فقال أبوعلی» الجبائي: «إنّ المتأخّر يحبط المتقدّم و يبقى» و قال ابنه أبو هاشم: «إنه» - أي المتأخّر - «يحبط» المتقدّم «و ينحبط، و هذا» - يعني قول أبي هاشم - «هو الموازنة».

«احتجّ الشيخ رحمه الله تعالى على إبطال الإحباط بوجوه:» .

«الأوّل: أنّه يقبح في الشاهد إحباط إحسان المحسن دائماً بفعل^٣ [يسير] من المعصية و العلم بذلك ضروري» و اذا قبح ذلك في الشاهد قبح ذلك في الغائب، لأنّه قبح لكونه إحباطاً و ذلك لا يختلف بالنسبة إلى الشاهد و الغائب.

«الثاني: أنّ القول بالإحباط مبنيّ على المنافاة بين الثواب و العقاب»، لأنّ الشيء يعدمه ما لا يتنافى ولكن «لا منافاة بينهما، فبطل القول بالإحباط».

«و بيان عدم المنافاة» بين الثواب و العقاب «أنّها» - لو ثبت، أعني المنافاة بينهما - «إمّا في سببهما أو في استحقاقهما» أو في استبقائهما «و الكلّ باطل، أمّا عدم المنافاة في سببهما فلاّ أنّه يمكننا أن نفعل طاعة ببعض الجوارح و معصية [بالبعض]^٥ الآخر دفعة واحدة» كإنقاذ الفريق بيد و لطم اليتيم بالأخرى و الطاعة و المعصية سببان للثواب و العقاب.

«أمّا عدم المنافاة في استحقاقهما فظاهر، فإنّه لا استبعاد في ثبوت حقّ لشخص و آخر» - أي و حقّ آخر - «عليه في حالة واحدة، و أمّا عدم [١١٦ أ] المنافاة في استبقائهما فلا إمكان

١. سورة الزلزال، الآية ٧.

٢. الأصل: يعلم.

٣. الأصل: إنما يفعل.

٥. من الف و ب، في الأصل: بالآخر.

الجمع بينهما بأن يفعل^١ أحدهما قبل الآخر».

«الثالث: [أن]^٢ المعصية الطارئة ليست أولى في اقتضاء عدم الثواب السابق من العكس» - يعني اقتضاء الثواب السابق عدم المعصية الطارئة، لأنَّ اقتضاء المعصية الطارئة لعدم الثواب إنما هو باعتبار المنافاة بينها^٣ وبين الثواب، و المنافاة لا تكون إلا من الجانبين، فلا أولوية لأحدهما في عدم الآخر من دون عكس، فتحققه يوجب الترجيح من غير مرجح و حينئذٍ «إما أن لا ينتفيا» بأن لا يعدم واحد منهما صاحبه فيلزم المطلوب، «أو ينتفيا معاً و هو محال لما يأتي» من كون ذلك ملزوماً لوجودهما حال عدمهما و هو ممتنع.

«الرابع: أنه يلزم منه الدور، لأنَّ طريان الطاري» منهما «مشروط بزوال السابق» لكونهما ضدين، فلو طرأ الطاري من دون زوال السابق لزم «اجتماع الضدين» و إنه محال، «فلو كان زوال السابق معللاً بطريان الطاري لزم الدور» لتوقف زوال السابق على طريان الطاري، لأنَّ زوال السابق حينئذٍ معلول لطريان الطاري و المعلوم متوقف على علته بالضرورة، لكن طريان الطاري متوقف على زوال السابق، لأنه مشروط بزوال السابق على ما تقرّر و المشروط متوقف على الشرط، فيكون كلّ منهما متوقفاً على الآخر و هو دور محال.

قوله: «و يمكن أن يكون مراده يلزم الدور أنَّ» بطلان كلّ واحد منهما بصاحبه يقتضي وجود كلّ واحد منهما حال عدم صاحبه المتوقف - أي ذلك العدم - «على وجود صاحبه و ذلك محال»، لأنهما يكونان موجودين حال كونهما معدومين.

«أو يقال: إذا استحال توقف وجود كلّ واحد من الشئيين على صاحبه للزم الدور، فكذا في جانب العدم» بمعنى أنه يستحيل توقف عدم كلّ واحد من الشئيين على صاحبه للزوم الدور أيضاً.

قوله: «الخامس: أنَّ الطاري إما أن يزيل الثواب [السابق]^٤ و يبقى، أو ينتفي أيضاً؛

٢. من الف و ب.

٤. الأصل: الدور، أي، الف: الدور، ب: الدوران.

١. الأصل: فعل.

٣. الأصل: بينهما.

٥. من الف و ب.

والقسمان باطلان:».

«أما الأول: فلقوله تعالى^١ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»

و إذا زال الثواب بالذنوب الطاري «لم يبق العموم» - يعني عموم الآية - «ثابتاً»، فإن لفظة «مَنْ» موضوعة للعموم فيمن يعقل.

«و أما الثاني» - وهو أن يُنْفِي الثواب و يُتَّقِي - «، فلأنه يلزم اجتماع الوجود و العدم في الاستحقاقين»، يعني استحقاق الثواب و العقاب بمعنى كون كل منهما موجوداً حال كونه معدوماً، «و هو باطل» بالضرورة.

«بيانه أن المقتضي لزوال الاستحقاق السابق وجود الحادث و المقتضي لزوال الحادث وجود السابق و العلة موجودة مع المعلول» - أي معية في الزمان - «، فكما حصل الانتفاء لهما^٢» - أعني الاستحقاقين - «وجب أن يحصل الوجود لهما» لوجوب مقارنة وجود كل منهما لانتفاء الآخر مقارنة بالزمان، فيكونان موجودين حال كونهما غير [١١٦ ب] موجودين، «و ذلك محال» بالضرورة.

[المسألة الثالثة: في أن عقاب الفاسق منقطع]

قال المصنف: «و الفاسق المؤمن لا يخلد في النار، لأن ثواب طاعته قد بطل أن يحبط و بقاؤه مع القول بنقله من الجنة إلى النار خلاف الإجماع؛ و لأنه تعالى وصف نفسه بأنه عفو غفور، فلو كانت الصغائر مكفرة و الكبائر غير مكفرة لبطل الوصف؛ و أيضاً فالجمع بين العمومين في الآيتين المذكورتين واجب لا بد منه، و عمومات الخصوم ظاهرة لأئفيد العلم و معارضة بأمثالها».

قال الشارح دام ظله: «ذهب [أكثر]^٣ أصحابنا الإمامية إلى أن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار قطعاً و يجوز أن لا يدخلها أصلاً» بأن عفو الله تعالى عنه أو يشفع فيه النبي صلى الله عليه

١. ألف: انتقالهما.

١. سورة الزلزال، الآية ٧.

٢. ب: أصحاب.

٣. من الف و ب.

وآله وسلم.

«و قالت الوعيدية بالخلود»، أي يخلود الفاسق في النار.

«احتجّ الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى» على مذهب أصحابنا الإمامية «بوجوه»:

«الأوّل: أنّا قد بيّنا فساد الإحباط» وهو [إسقاط] استحقاق العقاب الطاري لاستحقاق الثواب السابق وحينئذٍ نقول: «الثواب السابق» الحاصل بالإيمان والأعمال الصالحة قبل إقدامه على المعصية التي صار بها فاسقاً «مستحقّ له والعقاب» بتلك المعصية مستحقّ عليه، ولا بدّ من إيصال الثواب إليه، فإنّما أن يثاب ثمّ يُعاقب وهو باطل بالإجماع، أو يُعاقب ثمّ يُثاب وهو المطلوب».

ولا يمكن أن يقال هنا قسم آخر وهو أن يثاب ويعاقب دفعة واحدة، لأنّ ذلك محال، فإنّ الثواب يجب خلوصه من الشوائب ولحصول التضادّ بين موجبهما، فإنّ إثابته^٢ تقتضي تعظيمه وتبجيله على ما تقدّم ومعاقبته تقتضي إهانته وخزيه^٣ والجمع بينهما محال.

«الثاني: أنّ الله تعالى وصف نفسه بالعفو والغفران» في مواضع كثيرة من التنزيل كقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ»، «وَهُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ»^٤، «غَافِرُ الذَّنْبِ»^٥، «إِنَّ اللَّهَ يَقْبِضُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً»^٦.

«وأجمع المسلمون عليه» - أي على العفو -، «فإنّما أن يثبت هذا الوصف» - يعني العفو - بالنسبة إلى الصغائر أو إلى الكبائر، والأوّل باطل لأنّها» - أي الصغائر - تقع مكفّرة، والثاني إمّا مع التوبة وهو باطل، لأنّ الغفران حينئذٍ واجب، أو بدونها وهو المطلوب».

١. من الف و ب. ٢. الأصل: اثبائية، ب: إثباته.

٣. الأصل: حربه، الف: حزنه، ب: خزيه.

٤. في النسخ الثلاث وردت هكذا: «و هو العفو الغفور» ولا توجد في القرآن الكريم هذه العبارة، وقد وردت في القرآن الكريم هاتان الآيتان: «لينصرنه الله إنّ الله لعفو غفور» سورة الحج، الآية ٦٠ و قوله تعالى: «وإنّهم ليقولون منكراً من القول و زوراً وإنّ الله لعفو غفور» سورة المجادلة، الآية ٢.

٥. سورة الأحقاف، الآية ١٨ سورة القصص، الآية ١٦.

٦. سورة غافر، الآية ٣. ٧. سورة الزمر، الآية ٥٣.

وفي هذا نظر: بالمنع من وجوب قبول التوبة خصوصاً على مذهب الشيخ أبي إسحاق والشارح دام ظلّه^١ ولو سلم، لم يقدر في ثبوت وصف العفو والغفران له تعالى.

«الثالث: أن العمومين في قوله تعالى^٢: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾، لا بد من العمل بهما بمعنى إجراء كلّ منهما على ظاهره - وهو العموم - «عملاً بالأصل»، إذ الأصل أن يُراد من اللفظ عند إطلاقه حقيقته^٣، «ولا يمكن ذلك» - أي العمل بالعمومين معاً - «إلا بإصـال الثواب [إليه]^٤ بعد استيفاء ما عليه من العقاب وهو المطلوب» لاستحالة تقدّم استيفاء الثواب على استيفاء العقاب واستيفائهما دفعة واحدة لما تقدّم.

«احتجّ الخصم» - يعني الوعيدية - بمومات الوعيد كقوله تعالى^٥:

﴿وَمَنْ يَفْصِلِ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾

[١١٧ آ] «وقوله تعالى^٦:

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ «إلى غيره من الآيات»

كقوله تعالى^٧:

﴿وَمَنْ يَفْصِلِ اللَّهُ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمِ خَالِداً فِيهَا أبداً﴾

[وقوله تعالى^٨:

﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾

«والجواب: أنها لا تنفي القطع في العموم، بل هي ظاهرة فيه، لكن الظاهر قد يصار إلى خلافه لدليل، وقد بيّناه - أي الدليل الدالّ على عدم الخلود -، «فتحمل الآية الأولى^٩» - وهي قوله: ﴿وَمَنْ يَفْصِلِ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ - «على من تعدّى جميع الحدود التي من جعلتها الإيمان»، بل يجب الحمل على ذلك وإن لم يعتبر الدليل الدالّ على عدم الخلود، لأنّ

٢. سورة الزلزال، الآيتان ٧ - ٨.

٤. من أنوار الملكوت.

٦. سورة النساء، الآية ٩٣.

٨. سورة الفرقان، الآية ١٩.

١. الأصل: رحمه الله.

٣. الأصل: حقيقة.

٥. سورة النساء، الآية ١٤.

٧. سورة الجن، الآية ٢٣.

٩. سورة النساء، الآية ١٤.

الحدود جمع مضاف و هو من ألفاظ العموم، فتَمَيَّنَ الحمل عليه عند خلوّه عن المعارض^١ و حينئذٍ يتحقّق أنّ المراد الكفّار خاصّة.

«و الثانية» - أي و تحمل الآية الثانية و هي قوله تعالى^٢: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» - «على من^٣ يقتل مؤمناً لأجل إيمانه» و ذلك كافر، «و كذلك ما يذكرونه من الآيات» كالأية الثالثة و هي قوله^٤: «وَمَنْ يَغْصِبِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا»، المراد بعصيان الله تعالى و رسوله^٥ في الإيمان، أو تقول: المراد بالخلود الزمن المتطاوّل. «و أيضاً فهي معارضة بآيات الوعد كقوله تعالى^٦: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» و قوله تعالى^٧ «وَاِنْ رِزْقُكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ» و على تفيد الحال» - أي حال ظلمهم - «و قوله^٨ تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا».

[المسألة الرابعة: في إثبات الشفاعة]

قال المصنّف: «و الشفاعة من النبيّ عليه السلام في أهل الكبائر مستحقّة، للخبر القاطع، ولوجوب شفاعتنا في النبيّ عليه السلام لو لم يكن كذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب أصحابنا الإمامية إلى إثبات الشفاعة للنبيّ عليه السلام في إسقاط العقاب عن أصحاب الكبائر».

«و قال بعض المعتزلة: إنّ شفاعته عليه السلام ليست في إسقاط العقاب، بل في زيادة المنافع».

«و احتجّ الشيخ» - يعني المصنّف - «بوجهين:

«الأوّل: ما تواتر من قوله عليه السلام: «إِذْخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَايِرِ مِنْ أُمَّيِّ» و هو دليل

٢. سورة النساء، الآية ٩٣.

٤. سورة الجن، الآية ٢٣.

٦. سورة النساء، الآية: ١١٦.

٨. سورة الزمر، الآية ٥٣.

١. الأصل: المعارض.

٣. الأصل: ما.

٥. الف و ب: الرسول.

٧. سورة الرعد، الآية ٦.

على ثبوت أصل الشفاعة وأنها في إسقاط العقاب، فإن قلت: لا نسلم أنه يدل على إسقاط العقاب لجواز أن تكون الشفاعة في زيادة منافعهم بحيث يساوون غير مرتكب الكبيرة في المنافع.

قلت: وصف المشفوع فيه بالكبيرة عند الوعد بالشفاعة^١ يدل عُرْفاً على أن الشفاعة إنما هي في إسقاط موجب الكبيرة، كما لو قال قائل: أذخرت شفاعتي للخارجين عن طاعة الملك، فإن كل أحد يفهم أن شفاعته إنما هي في إسقاط العقوبة على الخروج عن الطاعة.

«الثاني: أن الشفاعة لو كانت إنما هي في طلب زيادة المنافع لَكُنَّا شافعين في النبي صلى الله عليه وآله والتالي باطل بالإجماع، فكذا المقدم».

بيان الملازمة: أتأ نسأل الله تعالى زيادة منفعه وارتفاع درجاته.

«احتجوا بقوله^٢ تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ والفاسق ليس بمرضي فلا يكون مشفوعاً فيه، وبقوله تعالى^٣: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [١١٧ ب] والفاسق ظالم لقوله تعالى^٤: ﴿وَمَنْ لَمْ يَخُكْمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، فلا يكون له شفيع وإذا ثبت أن الفاسق لا يكون له شفيع ثبت أن الشفاعة لغير الفاسق وهي إنما تكون في زيادة المنافع وهو المدعى».

«و الجواب: المراد بمن ارتضى المؤمنون والفاسق مؤمن فهو تعالى يرتضي إيمانه» وأيضاً فإن قوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ﴾ كناية عن الملائكة الذين عناهم الله بقوله^٥ جل من قائل: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ ولا يلزم من نفي شفاعتهم في غير المرتضى نفي شفاعته نبئاً عليه السلام فيه.

سلمنا اندراج النبي عليه السلام فيهم، لكن لا يلزم من نفي شفاعته الجميع نفي شفاعته واحد منهم بعينه.

قوله: «وفي الثانية» - أي وفي الآية الثانية - «المراد بالظالمين الكافرون^٦ ولأن نفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع المجاب».

٢. سورة الأنبياء، الآية ٢٨.

١. الأصل: الشاعة.

٤. سورة المائدة، الآية ٤٧.

٣. سورة غافر، الآية ١٨.

٦. سورة الانبياء، الآية ٢٦.

٥. الأصل: إما أن.

٧. الأصل: الكافرين، الف و ب: المراد بالظالم الكافر.

و إنما نفى الله تعالى الشفيع لاستحالة أن يكون الله تعالى مطيعاً لأحد، إذ الطاعة موافقة الأمر و الله تعالى يستحيل أن يكون مأموراً، و أيضاً لا يلزم من نفي الشفيع عن الظالمين نفي الشفيع عن بعضهم، فإن لفظ الظالمين عام شامل للكفار و الفساق، فلا يلزم من عدم الشفيع لهم عدمه لبعضهم و هو الفساق.

[المسألة الخامسة: في عدم وجوب قبول التوبة]

قال المصنف: «و التوبة لا يجب قبولها على الله تعالى، لأن المسيء في العرف يحسن قبول توبته و يحسن الإعراض عنه، و الإجماع على الدعاء يمنع وجوبها أيضاً».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف المتكلمون ههنا»، أي في وجوب قبولها على الله تعالى، فقال البصريون من المعتزلة: إنه يجب على الله تعالى قبول التوبة و يقبح منه العقاب» على الذنب الذي تاب عنه مرتكبه، «لأنه يسقط بها، و قال البغداديون: إنه يجب قبولها في الجود» - أي حيث كونه تعالى جواداً - «ولا يحسن العقاب بعدها و يكون إسقاطه تفضلاً».

و هذا القول باطل، لأن العقاب على الذنب بعد التوبة إذا لم يكن حسناً كان قبيحاً و ترك القبيح واجب، فكيف يجعل إسقاطه تفضلاً.

«و ذهب قوم من أصحابنا إلى أنه يحسن من المكلف عقاب التائب و إسقاط عقابه تفضلاً و هو اختيار الشيخ أبي إسحاق رحمه الله و استدلل عليه بوجهين:»

«الأول: أنا في الشاهد نحكم بحسن قبول التوبة من المسيء المذنب و بحسن الإعراض عنه تارة أخرى، فإن من أساء إلى غيره بأعظم الإساءات، ثم أقبل يعتذر إليه، فإنه لا يجب قبوله.

«الثاني: أن الأمة مجمعة على الدعاء إلى الله تعالى في قبول توبتهم و التضرع إليه فيه، و لو كان ذلك واجباً لما حسن فعل ذلك»، لأنه يكون تحصيل الحاصل.

[المسألة السادسة: في أن التوبة واجبة]

قال المصنف: «و التوبة على العبد واجبة، لقضاء العقل و الشرع بوجوبهما».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق أصحابنا» - يعني الإمامية - «على وجوب التوبة عن الكبائر» من الذنوب، «و هو مذهب المعتزلة، و أمّا الصغائر فقد ذهب أبو علي إلى وجوبها» - أي وجوب التوبة عنها - أيضاً، و خالف فيه أبو هاشم.

«أمّا ما يدل على وجوب التوبة» في الجملة «فالعقل و السمع، أمّا العقل فلأنّها دافعة لضرر معلوم أو مظنون [١١٨ آ]» و هو العقاب المستحق بسبب الذنب الذي تقع التوبة عنه، فإنّه معلوم الحصول عند الوعيديّة مظنون عند مجوّزي^١ الغفران و العفو تفضلاً أو بشفاعته النبي عليه السلام فيه و بالتوبة يندفع^٢ ذلك الضرر قطعاً.

«و دفع الضرر واجب و إذا لم يتم دفع الضرر إلّا بها» - أي بالتوبة - «كانت واجبة» لما تقدّم من وجوب كلّ ما لا يتم الواجب المطلق إلّا به و هذا الدليل إنّما يتم على تقدير وجوب قبول التوبة، أمّا على تقدير عدم وجوب قبولها - كما هو مذهب المصنّف - فلا، لأنّها حينئذ لا يعلم كونها دافعة للضرر المعلوم أو المظنون.

«أمّا السمع فقول تعالى^٣: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾

و هذا لا يتناول الفاسق عند الوعيدية، لأنّهم ليسوا^٤ بمؤمنين عندهم.

«و أمّا ما يدل على وجوبها عن الصغيرة فعموم الآية» المذكورة، «و لأنّ ترك التوبة إصرار على المعصية و الإصرار [قبح]»^٥ لا يمكن التخلص منه إلّا بالتوبة، فتكون التوبة واجبة، و لأنّ التوبة عن القبيح^٦ إنّما تجب لكونه قبيحاً و هو» - يعني القبيح - «عام» في القبائح كلّها، سواء كانت صغيرة أو كبيرة.

«و حجة أبي هاشم - و هي أنّ التوبة إنّما تجب دفعاً للضرر و هو غير حاصل في الصغيرة»، لأنّها تقع مكفّرة - «باطلة»، لأنّها قد يبيّن أنّ وجه الوجوب هو اشتغال الصغيرة على القبيح، سواء اشتمل على ضرر أو لا».

٢. الأصل: التوبة تدفع.

٤. الأصل: ليسوا.

٦. الأصل: قبائح.

١. الأصل: مؤخرى.

٣. سورة التحريم، الآية ٨.

٥. من ألف.

[المسألة السابعة: في أَنَّ التوبة تصحّ من قبيح دون قبيح]

قال المصنّف: «و ليس من شروطها^١ الندم^٢ على جميع الذنوب و إلّا لزم لو أذنبت ذنباً إلى شخص و كسرت له قلماً أن لا تُقْبَلَ تَوْبَتِي لو لم أَذْكَرِ الْقَلَمَ و اعْتَذِرْ مِنْ كسره و ذلك باطلٌ». قال الشارح دام ظلّه: «ذهب جماعة من أصحابنا الإمامية إلى أَنَّ التوبة تصحّ من قبيح دون قبيح» كأن يتوب عن الزنى دون شرب الخمر، أو بالعكس. «و قال أبو هاشم: لا تصحّ».

«و حجة أصحابنا» على صحّة التوبة عن أحد القبيحين دون الآخر «أَنَّ الشخص ممّا لو أساء إلى غيره بأنواع الإساءات، ثمّ فعل به أذىً يسيراً، كما لو كسر قلعه، ثمّ اعتذر إليه من تلك الإساءات و ترك الاعتذار من كسر القلم، فإنّه يصحّ اعتذاره و يقبل، فلو لم تصحّ التوبة من قبيح دون قبيح لكان ذلك الاعتذار و عده سواء» بمعنى أنّه لا يكون مقبولاً «و هو باطل قطعاً». «و لأنّ اليهودي لو سرق درهماً ثمّ تاب عن اليهودية دون السرقة، فإنّه يكون مسلماً بالإجماع».

«و حجة أبي هاشم أَنَّ التوبة عن القبيح إنّما تصحّ لكونه قبيحاً و هو يقتضي الندم على كلّ قبيح»، لأنّ الاشتراك في العلّة يوجب الاشتراك في الحكم. «و جوابه ما تقدّم في مثال اليهودي»، فإنّ الإجماع دالّ على إسلامه و هو إنّما يتحقّق بالتوبة عن اليهودية، فقد تمتّ التوبة عن اليهودية القبيحة دون السرقة القبيحة.

و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّ التوبة إنّما تصحّ عن قبيح لقبحه المعيّن و ذلك القبح^٣ المعيّن غير حاصل في الذنب الآخر، غاية ما في الباب أنّه يشاركه في مطلق القبح، لكن العلّة في الترك ليست مطلق القبح، بل القبح المخصوص، فلا يتحقّق الاشتراك في علّة الندم [١١٨ ب]، فلا يلزم من الندم على أحد القبيحين لقبحه المعيّن المختصّ به الندم على القبيح الآخر المخالف له بتعيّنه و إن وافقه في مطلق القبح.

٢. الف: الندم.

١. الف و ب: الندم.

٣. في النسخ الثلاث: القبيح.

[المسألة الثامنة: في أَنَّ المؤمن لا يكفر]

قال المصنف: «و المؤمن لا يصح منه الكفر وإلا أدى إلى تعذر استيفاء الحق منه، لانعقاد الإجماع على أَنَّهُ لا ينفك عن إحدى البقيتين».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب الشيخ أبو إسحاق رحمه الله إلى أَنَّ المؤمن لا يصح منه الكفر والدليل عليه أَنَّهُ لو صحّ منه الكفر لتعذر استيفاء الحق» - وهو العقاب الدائم على الكفر - «منه، لأنّه بإيمانه يستحق الثواب الدائم و بكفره العقاب الدائم، والإحباط قد أبطلناه، فيلزم أن يتعذر استيفاء الحق منه ولا ينتقض بالكافر إذا آمن، لأنّ الله تعالى وعد بإسقاط عقابه تفضلاً بخلاف ما نحن فيه، فإنّه يستحيل إسقاط ثوابه المستحق».

فإن قلت: لم لا يجوز أن يشبه برهته من الزمان، ثم يعاقبه برهته أخرى، ثم يشبهه، ثم يعاقبه وهكذا دائماً و حينئذ يحصل الثواب والعقاب دائماً على هذا الوجه.

قلت: الإجماع واقع على استحالة نقل الكافر من النار إلى الجنة ونقل المصاب من الجنة إلى النار وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «لانعقاد الإجماع على أَنَّهُ لا ينفك عن إحدى البقيتين»، أي الجنة والنار، والهاء في قوله: «على أَنَّهُ لا ينفك عن إحدى البقيتين» عائدة إلى الكافر المفروض وإلا لما تحقّق الإجماع المدعى، فإن^١ نقل الفاسق من النار إلى الجنة واقع عنده وعند أكثر المسلمين.

[المسألة التاسعة: في أَنَّ الفاسق يُسمّى مؤمناً و بيان ماهية الإيمان]

قال المصنف: «و المؤمن إذا فسق يسمّى مؤمناً، لأنّ الإيمان هو التصديق وهو مصدّق، وليست الطاعات جزءاً من الإيمان وإلا لكان قوله^٢ تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ تكريراً».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق أصحابنا الإمامية على أَنَّ المؤمن إذا فسق لا يخرج عن اسم الإيمان، بل يسمّى مؤمناً و يسمّى فاسقاً».

٢. سورة البقرة الآية ٢٧٧، سورة يونس، الآية ٩.

١. الأصل: أن.

«و قالت المعتزلة: لا يستحق مؤمناً ولا كافراً، بل منزلة بين المنزلتين». هما الإيمان والكفر.

«و قالت الخوارج: إنه كافر»، لأنه مرتكب ذنب و كل ذنب عندهم كفر.

«و الدليل على ما قاله الأصحاب» من أنه يستحق مؤمناً: «إن الفاسق مصدق بالله تعالى ورسوله وجميع ما يتوقف عليه الأحكام الشرعية» من كونه تعالى قادراً عالماً مريداً حكيماً باعثاً للرسل وكون الرسول عليه السلام صادقاً معصوماً، «و التصديق بذلك هو الإيمان، فكان مؤمناً»، إذ المؤمن من له الإيمان.

«و الذي يدل على أن الإيمان هو التصديق نقل أهل اللغة» و المرجع في موضوعات ألفاظهم^١.

«و قد قيل في الشرع أنه التصديق بالله تعالى ورسوله عليه السلام و بما علم مجيئه^٢ به، وليس فعل الطاعات جزءاً من الإيمان و إلا لزم أن يكون قوله^٣ تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ تكريراً لا فائدة فيه و هو باطل».

بيان الملازمة أن الإيمان إذا تحقق وجب أن تتحقق أجزاؤه، لاستحالة وجود الكل بدون جزئه و من جعلتها عمل الصالحات، فيبقى قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مستلزماً لقوله [١١٩ آ]: «الذين عملوا الصالحات و عملوا الصالحات» و ذلك تكرير عارٍ عن فائدة.

و فيه نظر، فإن فعل الطاعات الذي يدعى أنه جزء من الإيمان إنما هو فعل الواجبات واجتناب المحرمات خاصة، فثبوت الإيمان لمكلف يستلزم ثبوت إتيانه بالواجبات واجتنابه للمحرمات^٤ على ذلك التقدير؛ ولا يلزم من ذلك عمله^٥ للصالحات، لأن لفظ «الصالحات» جمع معرّف بالآلف و اللام و هو عام شامل لكل صالحة سواء كانت واجبة أو مندوبة و سواء كانت ترك محرم أو ترك مكروه، و حينئذ لا يبقى قوله^٦ تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

١. الأصل: ألفاظهم.

٢. في النسخ الثلاث: + عليه السلام.

٣. سورة البقرة، الآية ٢٧٧؛ سورة يونس، الآية ٩.

٤. الأصل: المحرمات.

٥. الأصل: علمه.

٦. سورة البقرة، الآية ٢٧٧؛ سورة يونس، الآية ٩.

تكريراً محضاً لدلالة المعطوف على ما لم يدل عليه المعطوف عليه.

[المسألة العاشرة: في إثبات الصراط و الميزان و غيرهما من السمعيّات]

قال المصنّف: «و سائر السمعيّات من الصراط و الميزان نقول به، لأنّ العقل يجيز ذلك و قد ورد به الشرع، فكان حقّاً».

قال الشارح دام ظلّه: «جميع السمعيّات» - أي جميع الأمور التي دلّ السمع على وقوعها بعد الموت - «من الصراط و الميزان و عذاب القبر و مسائلّة الملائكة فيه» - أي في القبر - «و تطاير الكتب و أحوال القيامة» من الجنّة و النار و النعيم و الجحيم و غير ذلك ممّا جاء به القرآن المجيد و السنّة النبويّة «أمور جائزة يمكن في العقل ثبوتها و قد ورد السمع به» - أي بجميع السمعيّات المذكورة -، «فيجب المصير إليه لعدم المعارض»، فإنّه لا دليل على استحالة ذلك و لا على انتفاؤه في العقل و لا في السمع.

[المسألة الحادية عشر: في اعتراضات الخصوم على مسائل

[الوعد و الوعيد]

قال المصنّف: «القول في تتبّع اعتراضات الخصوم على مسائل الوعد و الوعيد، ادّعاهم حسن المدح أبداً و قياس الثواب عليه قياس من غير جامع، و التجاؤهم إلى الإغراء بالمعاصي واقع لو لم نقل بدوام العقاب باطل بالتوبة عندهم، و يسير العقاب كاف للعاقل، و اعتذارهم في الإحباط بما لو كسرت لغيري قلماً و نجيت ولده من الهلاك^١ باطل بإحسان الكافر إلينا، فإنّه يذمّ و يمدح معاً و عذرهم في الشفاعة باعتبار الرتبة باطل لسقوطها في المشفوع فيه كسقوطها في المأمور به و إن اعتبرت في الشافع و المشفوع إليه و الأمر و المأمور».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات على ما تقدّم من المسائل مع الجواب عنها:»
«الأوّل: قالوا» - يعني الخصوم - «: العقل يدلّ على دوام الثواب، فبطل قولكم: إنّ العقل

لا يدلّ عليه، بيانه» - أي بيان المدعى و هو دلالة العقل على دوام الثواب - «أنّ المحسن يحسن مدحه أبداً، فكذا المطيع يحسن دام ثوابه» قياساً عليه.

«و الجواب: أنّه قياس [من] غير جامع»، أي من غير علّة مشتركة بين المقيس و المقيس عليه مقتضية للحكم و الجامع الذي هو العلّة أحد أركان القياس، فمع عدمه لا يكون القياس حجّة، بل لا يكون متحقّقاً، لاستحالة تحقّق الشيء بدون ركنه «مع قيام الفرق» بين الأصل و الفرع، «فإنّ مدح المحسن غير واجب على العقلاء و ثواب المطيع يجب تأييده عندهم، فكيف يحمل أحدهما على الآخر».

و الحقّ أنّ القياس المذكور - على تقدير تسليم كونه حجّة - يلزم منه حسن دوام الثواب، وذلك غير مستلزم للمطلوب [١١٩ ب] و هو وجوب دوام الثواب، إذ لا يلزم من حسن الشيء وجوبه و لا وقوعه.

قوله: «الثاني: قالوا: كما دلّ العقل على دوام الثواب، فكذا دلّ على دوام العقاب» و ذلك مخالف لما ذهبتم إليه.

«بيان دلالاته: أنّه» - يعني العقاب - «لو لم يكن دائماً لزم الإغراء بالقبيح» و اللازم محال، فالملزوم مثله.

«بيان الاستلزام» - أي استلزام عدم دوام العقاب الإغراء^٢ بالقبيح - «أنّ المكلف إذا أقدم على معصية و علم ما فيها من اللذة و علم انقطاع عذابه في الآخرة كان ذلك باعثاً له على الإقدام عليها» - أي على تلك المعصية - «مرة ثانية»، أمّا إذا علم أنّ عقابه دائم، «فإنّه ينزجر بذلك».

«أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «بوجهين:

«الأوّل: النقض بالتوبة عندهم»، فإنّها ملزوم الإغراء بالقبيح كما ذكرتم في انقطاع العقاب، فإنّ المكلف إذا علم أنّ التوبة مسقطّة للعقاب أقدم على المعصية»، بل هي أبلغ في الإغراء لسقوط العقاب معها بالكلية، «و إنّما كان هذا النقض مختصّاً بهم»، كما أشار إليه المصنّف بقوله: «عندهم»، «لأنّهم يوجبون على الله تعالى قبول التوبة، أمّا على رأي الشيخ أبي إسحاق فلا»

٢. الأصل: للإغراء.

١. من الف و ب.

يتوجّه هذا النقض، لأنّه لا يوجب قبول التوبة.

«الثاني: أنّ يسير العقاب يمنع من الإقدام على المعصية، فإنّ المكلف قد يترك^١ ما هو أعظم من المعصية لذّة إذا اشتمل» ذلك الفعل اللذيذ «على نقص ما» كالأكل في السوق عند الجوع، فإنّ ذا المروّة والحياء يترك لذّة الأكل عقيب الشُبُعَة^٢ عند كونه في السوق لما يتخيّله من حصول النقص^٣ به، «و إذا كان هذا» اليسير «زاجراً كان كافياً» و حينئذٍ لا يتحقّق الإغراء بكون العقاب على المعصية منقطعاً، بل قد يتحقّق به الزجر.

«الثالث: قالوا: لا يجتمع المدح و الذمّ معاً في حقّ المؤمن الفاسق، فإنّا لو فرضنا [أنّ] إنساناً كسر قلماً لغيره حتّى لحقه بذلك أذىً يسيراً، ثمّ فعل في جنب ذلك إحساناً عظيماً بأنّ ينجي^٤ ولده من الهلاك أو^٥ أنقذه من ظالم، فإنّه لا يحسن ذمّه على كسر ذلك القلم، بل يعدم في جنب هذا الإحسان و ذلك يدلّ على الإحباط» و هو مناقض لما ادّعيتموه من بطلانه.

و فيه نظر، فإنّ هذا لا يدلّ على الإحباط؛ بل على التكفير، فإنّ الإحباط عبارة عن زوال استحقاق الثواب بطريان المعصية لقوله تعالى^٦:

﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾

و قوله^٧ [تعالى]:

﴿وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾

نعم، هذا دليل على أنّ الصفات تقع مكفّرة و يمكن أن يكون قد أطلق لفظ "الإحباط" على التكفير مجازاً.

قوله: «أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «بالمنع من قبح الذمّ على كسر القلم و لهذا يحسن منّا مدح الكافر المحسن إلينا على إحسانه و ذمّه على كفره، و ذلك يدلّ على اجتماع المدح

١. الأصل: ترك. ٢. الأصل: الشعب، الف: الشيعة، ب: السب.

٣. من ألف.

٤. الأصل: و.

٥. سورة آل عمران، الآية ٢٢.

٦. الأصل: النقض.

٧. الأصل: نجى.

٨. سورة الزمر، الآية ٦٥.

والذم» لشخصٍ واحدٍ.

وفيه نظر، فإنَّ ذمَّ المحسن إلينا بأنواع الإحسان على كسرِ قلمٍ واحدٍ قبيحٌ ضرورةً، واجتماع استحقاق المدح والذم لشخص واحد في صورة لا يستلزم جواز اجتماعهما في كلِّ صورة واستحالة إسقاط أحدٍ سببها^١ للآخر^٢ [١٢٠ آ].

«الرابع في الشفاعة: قالوا: أنتم استدللتم على أنَّ الشفاعة إنما هي في إسقاط المضار، لا في جلب النفع وإلاَّ لَكُنَّا شافعين في النبي عليه السلام، هذا غير لازم، لأنَّ الرتبة معتبرة في الشفاعة بأن يكون الشافع أعلى رتبةً من المشفوع فيه، كما في الأمر، فلا بدَّ فيه من كون الأمر أعلى من المأمور»، ولما لم يتحقَّق [هذا]^٣ المعنى فیناء بالنسبة إلى النبي عليه السلام لاجرم لم تتحقَّق شفاعتنا فيه.

«أجاب الشيخ» - يعني المصنّف - «بأنَّ الرتبة معتبرة في الأمر والمأمور، لا في الأمر والمأمور به، فإنَّه يحسن أن يأمر السيّد عبده بالذهاب إلى الأعلى والأدون، فكذلك الرتبة في الشفاعة» المقاسة عليه «معتبرة بين الشافع والمشفوع إليه»، لأبينه وبين المشفوع فيه، فتحقَّقت الملازمة بين كون الشفاعة في زيادة المنافع وبين كوننا شافعين في النبي عليه السلام ويلزم من استحالة التالي استحالة المقدم.

وفي هذا نظر، فإنَّ الشفاعة قد تتحقَّق بين المتساويين رتبةً بخلاف الأمر والمأمور ولا تتحقَّق شفاعة الأدنى في الأعلى، فإنَّه لأيحسن عرفاً أن يقال: شفع الطَّبَّائِحُ وٱلرِّبَالُ في الملك.

١. الأصل: سببهما، الف: سهمما، ب: سببها للآخر.

٢. الأصل والف: الآخر.

٣. من الف و ب.

٤. الأصل: فيها ولم ترد في نسخة "الف".

[المقصد الرابع عشر: في النبوات]

[و فيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في جواز البعثة]

قال المصنّف: «القول في النبوات، يجوز أن يعلم الله سبحانه أن لنا في بعض الأفعال مصالح أو مفاسد، فيبعث الأنبياء لتعريف المكلف ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «اتَّفَقَ العقلاء على جواز بعثة الأنبياء خلافاً للبراهمة. والدليل عليه أنه يجوز أن يعلم الله سبحانه أن لنا في بعض الأفعال مصالح أو مفاسد ونحن لانعلمها، فتبعث الأنبياء لتعريف المكلفين ذلك، والعلم بجواز ذلك ضروري».

«احتجوا» - يعني البراهمة على عدم جواز البعثة - «بأن الأنبياء أتوا بما لا فائدة فيه» وكلّ ما لا فائدة فيه فهو محال في العقل، فيكون مردوداً غير صادر من الله تعالى.

أمّا الأول فلاّتهم أتوا «بنزع الثياب» في الإحرام وكشف الرأس «و رمي الحصى والطواف وغير ذلك من أفعال الحج» كالسمي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفات^١ والمشرع وتقبيّل الحجر واستلامه والتزام المستحجار وهذه الأفعال عارية عن الفائدة. فتكون قبيحة.

و أيضاً «فإنّهم أتوا بالتكليف وهو قبيح»، لأنّ العقل يقضي بقبح أمر السيّد عبده باستيفاء منافعه التي لا تنفع للسيّد فيها أصلاً وتأكيّد ذلك عليه بحيث يعاقبه على تركها.

«والجواب عن الأول»: أنّا لانسلّم عراء هذه الأفعال المذكورة عن الفائدة، بل المدعى أن «لا يذ فيها من فائدة» تحسن لأجلها، «أمّا العلم» بتلك الفائدة «فغيره مشترطة» في الحسن.

و عدم علمكم بفوائد هذه الأفعال لا يدلّ على عدمها في أنفسها، و أيضاً فإنّ ذلك لا يدلّ على مطلوبهم و هو عدم جواز البعثة، لأنّ غاية دليلهم على هذا القدر في بعثة من أتى بهذه الأفعال المذكورة باعتبار إتيانه بالقبيح و ليس ذلك قدحاً في غيره من الأنبياء و لا فيه إذا لم نقل بالقبح العقلي.

«و عن الثاني» و هو إتيانه بالتكليف «ما يتّنا» فيما [١٢٠ ب] تقدّم «من حسن التكليف».

[المسألة الثانية: في شرائط المعجز]

قال المصنّف: «و شرط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى^١ فعله، والغرض [به] التصديق».

قال الشارح دام ظلّه: «المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي» و المراد بالتحدي هو أن يقول من ظهر على يده المعجز: إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل فعلي أو^٢ ما أدعى هذا المعنى، «فالأمر يتناول فعل غير المعتاد» كانشقاق القمر و تسبيح الحصى و حنين الجذع «و منع المعتاد» كسلب فصحاء العرب قدرتهم على معارضة القرآن المجيد على قول من يقول: إنّ سبب إعجاز القرآن الصرفة، «و الخارق للعادة فصل يميّز به عن غيره» من الأمور المعتادة إثباتاً و نفياً، «و الاقتران بالتحدي» فصل آخر «يتميّز به عن الكرامات» الظاهرة على أيدي الأئمّة و الأولياء عليهم السلام.

«و قد يزداد في الحدّ مع عدم المعارضة» لتميّز به عن السحر و الشعذة و ليس بشيء إذ ليس ذلك بخارق للعادة» لكونه معتاداً و إن كان متعذراً^٣ على من لا يُحسنه كغيره من الصناعات الدقيقة العلمية.

«و شرط المعجز أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله بأن يكون» ذلك الفعل

٢. من الف و ب.

٤. الأصل: معتذراً.

١. الأصل: مجارى.

٣. الأصل: و.

«بأمره» كما قال الله تعالى: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَزْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ أو بتمكنه كمروج النبي صلى الله عليه وآله إلى السماء، وإنما شرطنا ذلك «لأنَّ المصدق للنبي صلى الله عليه وآله والمعجز هو الله تعالى فلا بدَّ وأن يكون المعجز منسوباً إليه وأن يظهر» - أي و شرط المعجز ظهوره، - «في زمان التكليف، لأنَّ اشتراط الساعة» - أي علاماتها - «يتنقض بها عادته تعالى مع أنَّها لاتدلَّ على نبيٍّ^٢ والغرض من المعجز إنَّما هو التصديق».

وفي هذا نظر، فإنَّ اشتراط الساعة دالَّة على الساعة ضرورة دلالة العلامات على ما هي علامات عليه وينبغي التقييد في تعريف المعجز بالمطابقة للدعوى ليمتَّز به عن المعجز المخالف للدعوى، فإنَّه دليل على كذب من ظهر على يده كما قيل لمسيلمة الكذاب: إنَّ النبي صلى الله عليه وآله تفلَّ في عين رمدة فبرأت، فتفلَّ هو في عين رمدة فعميت بعد إدعائه أنَّه يأتي بمثل ما أتى النبي صلى الله عليه وآله، فإنَّ ذلك دليل على كذبه.

[المسألة الثالثة: في إثبات نبوة محمد(ص)]

قال المصنَّف: «محمَّد رسول الله صلى الله عليه وآله لظهور المعجز على يده وهو القرآن لأنَّه تحدَّى به وعجز العرب عن معارضته وتحديَّه^٣ به في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ وغيرها من الآيات وعجزوا عن معارضته لأنَّه لو عورض لكتلَّ وعجزهم عن المعارضة كان للتعدُّ دون غيره لشدة شعفهم بإطفاء نوره وإبطال أمره، فلو قدَّروا على المعارضة لعارضوه وغير القرآن من الآيات دليل على صدقه كانشقاق القمر والإخبار بالغيب^٤ في مواضع كثيرة». قال الشارح دام ظله: «اعلم أنَّ نبوة نبيِّنا صلى الله عليه وآله يتوقَّف العلم بها «على إثبات مقدمات»:

«إحديها: أنَّه ادَّعى النبوة وذلك» - يعني ادَّعاء النبوة - «معلوم بالتواتر لاشكَّ فيه»، كما

٢. في النسخ الثلاث: شيء.

٤. سورة البقرة، الآية ٢٣.

١. سورة الانبياء، الآية ٦٩.

٣. الأصل: تحدَّى.

٥. الف و ب: عن الغيوب.

يعلم وجود البلدان النائية.

«الثانية: ظهور القرآن على يده [١٢١ آ] وهو أيضاً متواتر» لا يقبل التشكيك.

«الثانية: أن القرآن معجز».

وفي هذا نظر، فإن نبوته صلى الله عليه وآله إنما يتوقف العلم بها على إدعائه النبوة وظهور المعجز على يده، أما ظهور القرآن على يده فلا يتوقف عليه النبوة^١ لجواز إثباتها بظهور غيره من المعجزات.

«وقد احتج الشيخ» - يعني المصنف - «بأنه تحدى به فصحاء العرب، فعجزوا عن معارضته، فيكون معجزاً».

«أما التحدي فلقوله^٢ تعالى:

﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾، وقوله^٣ تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ بِمِثْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾.

«وقوله^٤ تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾، وأما العجز عن المعارضة فلأنه لو عورض^٥ لنقل لأنه من الوقائع العظيمة المشتعلة على إسقاط التكاليف الشاقة، والعلم بالملازمة» بين المعارضة التي هي من الوقائع العظيمة ونقلها إلينا «ضروري، ولما انتفى اللزوم» - وهو نقلها إلينا - «انتفى الملزوم»، وهو المعارضة.

«لا يقال: عدم المعارضة لا يدل على تعددها لاحتمال تركها لغير ذلك» - أي لغير التعذر والعجز - «، إنما للاستهانة أو الخوف مع القدرة» عليها.

«لأننا نقول: لو كانوا قادرين» على المعارضة «لما التجأوا إلى الحرب وهو الأشق» من المعارضة «و تركوا المعارضة التي هي أسهل، فلما تركوا المعارضة» و تحملوا مشاق الحروب «دل على امتناعها عليهم» و تعددها منهم، «لأنهم كانوا مشغوفين^٦ بإطفاء نوره صلى الله عليه

١. ب: + و.

٢. سورة الإسراء، الآية ٨٨.

٣. سورة هود: الآية ١٣.

٤. سورة البقرة، الآية ٢٣.

٥. الأصل: عوض.

٦. الأصل و الف: مشغوفين.

وآله مجتهدين في إبطال أمره؛ واحتمال الترك للاستهانة باطل لأنه كان (ص) أشرف منهم وأعلى نسباً وفخراً؛ وأما احتمال الترك للخوف فضعيف لأنه صلى الله عليه وآله بقي وحيداً أكثر من ثلاث عشرة سنة بينهم ولم يتمكنوا من المعارضة «في طول تلك المدة التي لاخوف عليهم منه فيها».

«وقد يستدل بغير ذلك» - أي بغير القرآن - «على نبوته صلى الله عليه وآله من ظهور الآيات كانشقاق القمر ونوع الماء من بين أصابعه وتسبيح الحصى في كفّه وحنين الجذع وغير ذلك من المعجزات المشهورة، فإنها وإن كانت منقولة بالآحاد» إلا أنها لما اشتركت في معنى واحد وهو الإعجاز وخرق العادة صار المعنى المشترك متواتراً، «وإخباره بالغيوب في مواضع كثيرة في القرآن كقوله تعالى:

﴿سَيَهْرُمُ الْجَبُّمُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ﴾

وقوله^٢: ﴿أَلَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَذْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾

وقوله^٣: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِينَ﴾

وقوله^٤: ﴿لَئِنْ أَخْرَجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُؤْلِنُ الْأَذْبَارُ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ﴾

إلى غير ذلك من الآيات» وأضاف هذه الإخبار إلى النبي صلى الله عليه وآله، لأنه الذي جاء بالقرآن المشتمل عليها، فيتحقق ظهور المعجز على يده.

وأما إخباره صلى الله عليه وآله بالغيب «في غير القرآن» فكثير، «كقوله لعلي عليه السلام: *سَتَقَاتِلُ بَعْدِي النَّاكِبِينَ وَالتَّاسِطِينَ وَالنَّارِقِينَ*».

وقوله: *«إِنَّ أَشَقَى النَّاسِ مَنْ يَضْرِبُكَ عَلَى هَذَا فَتُخْضَبَ هَذِهِ»*.

وقوله: *«سَتَقْدُرُ بِكَ الْأُمَّةُ بَعْدِي»*.

وغير ذلك من الأخبار دال على [١٢١ ب] نبوته صلى الله عليه وآله.

٢. سورة الروم، الآيات ٢ - ٤.

٤. سورة الحشر، الآية ١٢.

١. سورة القمر، الآية ٤٥.

٣. سورة الفتح، الآية ٢٧.

وقد ظهر بذلك ما قلناه أولاً من عدم توقّف ثبوت العلم بالنبوة على ظهور القرآن العزيز، ولو انحصر معجز النبي صلى الله عليه وآله فيه كان التوقّف عليه بالعرض، وإِنما اقتصر الشارح على ذكر المقدمات الثلاث مع افتقار دليل النبوة إلى مقدّمة أخرى وهي أنّ كلّ من ادّعى النبوة وظهر المعجز على يده^١ فهو نبيّ حقّاً، لأنّ هذه المقدّمة بديهية كلامية^٢ في المقدمات النظرية التي يتوقّف عليها دليل النبوة ولهذا لم يتعرّض المصنّف رحمه الله لها^٣.

[المسألة الرابعة: في جواز الكرامات]

قال المصنّف: «وظهور المعجز على أيدي^٤ الأولياء والأئمّة جائز ودليله ظهور المعجز على يد آصف ومريم إلى غير ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفقت الإمامية وجماعة من الأشاعرة على جواز الكرامات وإظهار المعجز على أيدي الأئمّة والصالحين خلافاً للمعتزلة».

«لنا: أنّه غير مستحيل ولا قبيح» في العقل «فجاز إظهاره، أمّا عدم استحالة ضروريّ لأنّه ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات، و أمّا عدم قبحه فلا أنّ جهة القبح هي الكذب» باعتبار كونه تصديقاً للكاذب، لأنّ ظهور المعجز على يد المدّعي يحلّ محلّ تصديق ذلك المدّعي.

«وهو» - أعني الكذب - «منفيّ ههنا»، لأنّ صاحب الكرامة صادق وتصديق الصادق حسن أو نقول: جهة القبح الكذب باعتبار كونه تصديقاً لمُدّعي النبوة من غير نبوة وذلك منفيّ ههنا، «لأنّ صاحب الكرامة لا يدّعي النبوة، بل فيه» - أي في إظهار المعجز على يد الإمام - «جهة حسن، لأنّ خلق المعجز على يد الرسول تصديقاً له يُعرّفنا^٥ الأحكام التي لا نعلمها حسن فكذا تصديق مدّعي الإمامة بالمعجز «ليعرّفنا^٦ الأحكام حسن أيضاً»، لاشتراكهما في المعنى

١. الأصل: + المعجز، ب: ظهر على يده معجزة.

٢. الف و ب: وكلامه الأصل: كلامه.

٣. الف: لهذا.

٤. الأصل: + الانبياء.

٥. الأصل: لتعرفنا.

٦. الأصل: لتعرفنا.

الذي اقتضى حسن خلق المعجز عقيب ادعاء النبوة.

«و لآئه» - أي خلق المعجز والكرامة على يد الأولياء «واقع فيكون ممكناً قطعاً^١، و بيان وقوعه قصّة آصف و آتيانه يعرش بلقيس وقصّة مريم عليها السلام» من وجود الرزق عندها و تساقط الرطب الجنّي عليها من الجذع اليابس^٢ «و غير ذلك ممّا نقله الإمامية بالتواتر من ظهور المعجزات على أيدي الأئمة عليهم السلام».

«احتجّت المعتزلة» على امتناع ذلك «بأنّه لو جاز إظهاره على يد صالح لجاز» إظهاره «على يد كل» صالح، «فيخرج عن كونه معجزاً و لأنّ ظهوره على يد غير نبيّ يُنتَفَرُ عن النبيّ» لوجود مزيمته^٣ في غيره.

«و الجواب عن الأوّل: بالمنع من ذلك»، أي ملزومية^٤ جواز إظهاره على يد صالح لإظهاره على يد كلّ صالح، «بل نقول: بجوازه ما لم يكثر كما في حقّ الأنبياء»، فإنّ كثرة معجزاتهم لا تخرج المعجز عن كونه معجزاً و يصيره^٥ معتاداً.

و لا نسلم أنّه يلزم من إظهار المعجز على كلّ صالح صيرورته معتاداً و إنّما يلزم ذلك لو كان ما يظهره على يد أحدهم هو ما يظهره على يد الآخر، أمّا على تقدير أن يُظْهَر على يد كلّ واحد معجزاً مخالفاً للآخر كما لو أخبر واحد بالفاثيات و أخيا آخر الميّت و أبرأ آخر الأكمة و هكذا، فلا يصير بشيء^٦ منها معتاداً [١٢٢ آ] لعدم تكرّره.

قوله: «و عن الثاني» و هو لزوم التنفير عن النبيّ «بالمنع عن النفرة كما في حقّ النبيّ أيضاً»، كما أنّ ظهوره على يد نبيّ آخر لا يوجب النفرة و كذا ظهوره على يد الولي و الصالح.

[المسألة الخامسة: في أنّ الأنبياء أشرف من الملائكة]

قال المصنّف: «الأنبياء أفضل من الملائكة، لاختصاصهم بشرف الرسالة مع مشقّة التكليف».

١. الأصل: قطعياً.

٢. هذه إشارة إلى هذه الآية الشريفة: ﴿و هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا حَمِيمًا﴾ سورة مريم، الآية ٢٥ و المراد من الرطب الجنّي هو رطب جثي من ساعته.

٣. الأصل: حجة.

٤. الأصل: فوشه، ب: مرتبة.

٥. الأصل: بلزومية.

٦. الأصل: نصّره.

٧. الأصل: شيتاً، الف: شيء.

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف الناس في ذلك، فذهبت الإمامية وجماعة من الأشاعرة إلى أنّ الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة وقالت [المعتزلة]^١ والفلاسفة: [بل]^٢ الملائكة أفضل».

«لنا» على أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة: «أنّ الأنبياء عليهم السلام اختصّوا بشرف الرسالة وبعض الملائكة ليس كذلك والمشارك لهم فيه» - أي في الإرسال كجبرئيل عليه السلام - «امتياز^٣ النبيّ عليه السلام عنه بمشقة التكليف» الموجبة لحصول الفضيلة.

و تقرير هذا أن يقال: الأنبياء أفضل من الملائكة الذين لا يشاركونهم في أداء رسالة الله تعالى وأفضل من الملائكة المشاركين^٥ لهم^٦ في ذلك، فهم أفضل من الملائكة مطلقاً.

أما الأوّل فظاهر، لاختصاص الأنبياء عليهم السلام عن هذا الصنف المذكور من الملائكة بشرف الرسالة.

و أما الثاني فلاختصاص الأنبياء عليهم السلام عنهم بمشقة التكليف التي هي سبب لحصول الثواب.

و أمّا كونهم أفضل من الملائكة مطلقاً على هذا التقدير فظاهر.

و في هذا نظر: فإنّ لقائل أن يقول على الأوّل: إنّما يلزم تفضيل الأنبياء على الصنف الأوّل من الملائكة إن لو كان كلّ نبيّ مرسلأ وهو ممنوع، أمّا على تقدير كون بعض الأنبياء غير مرسل وبعضهم مرسلين، فإنّما يلزم تفضيل المرسلين خاصّة على الصنف الأوّل من الملائكة و يلزم تفضيل الصنف الثاني من الملائكة - أعني المرسلين - على من ليس بمرسل من الأنبياء لاختصاصه بشرف الرسالة.

و أما الثاني فلا نسلم أنّ الأنبياء مخصوصون^٧ بمشقة التكليف، فإنّه من الجائز مشاركة

١. زيادة من أنوار الملكوت.

٢. من ب.

٣. الأصل: الرسالة من الله.

٤. الأصل: له.

٥. الف: - المشاركين.

٦. الأصل: مخصوصين.

الملائكة عليهم السلام إيتاهم في ذلك.

قوله: «وَلَاَنَّ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مَكْلُوفُونَ» - أي بالعبادات - «مع وجود المنافي» و هو معارضة القوى الشهوانية، «فتكون عباداتهم أشق» من عبادات الملائكة الخالية من معارضة الشهوة، فتكون عبادة الأنبياء أفضل لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «أَفْضَلُ الْعِبَادَاتِ أَخْشَرُهَا» أي أشقها.

وفيه نظر، لَأَنَّ عبادة الملائكة عليهم السلام أَدْوَمَ كما قال^١ اللَّهُ تَعَالَى فِي حَقِّهِمْ: «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» و عبادة الأنبياء عليهم السلام مختصة بأوقات معينة غير مستوعبة لزمانهم و العبادة الدائمة أشق من غيرها و الثواب عليها أكثر من الثواب على العبادة المنقطعة ولأنه يحتمل أن يكون لهم أفعال و أحوال توجب فضلهم على الأنبياء عليهم السلام و نحن لا نعلمها و حينئذٍ لا يمكن الحكم بتفضيل الأنبياء عليهم السلام إلا مع نفي هذا الاحتمال ولا سبيل إلى نفيه.

قوله: «وَلَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾.

قوله: [١٢٢ ب]: «احتجوا»، يعني الداهيين إلى تفضيل الملائكة «بقوله^٢ تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾، و قوله^٣ تعالى:

﴿مَا نَهَيْكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْغَالِبِينَ﴾

«و الجواب عن الآية الأولى: أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ - [و] ^٤ هو حكاية كلام النساء اللاتي جمعتن امرأة العزيز لتمهيد عذرها في حبها ليوسف عليه السلام - يرجع إلى حسن صورته عليه السلام و إنما نفين عنه البشرية و أثبتن له الملكية^٥ لما تقرّر في^٦ أوهامهن^٧» أَنَّ الملائكة أحسن صوراً

٢. سورة آل عمران، الآية ٣٣.

١. سورة الانبياء الآية ٢٠.

٤. سورة الأعراف، الآية ٢٠.

٣. سورة يوسف، الآية ٣١.

٦. الأصل: الملائكة.

٥. من الف و ب.

٨. الأصل و الف: افهامهن.

٧. الأصل: + هذا.

من البشر»، لا أَنَّ الملائكة أفضل.

«و عن الآية الثانية: أَنَّ الملائكة لا يأكلون» الطعام، «فلهذا» المعنى^١ «نسب» آدم عليه السلام و زوجته «إليهم» و جعل غاية انتهائهم عن مقارنة الشجرة كونهما لا يأكلان^٢ الطعام و كُنِيَ عن ذلك بكونهما ملكين و ليس [في ذلك]^٣ دلالة على الفضل.

[المسألة السادسة: في الاعتراضات على النبوة و الجواب عنها]

قال المصنّف: «القول في تتبع الاعتراضات على النبوة، القَدْحُ باستغناء العقل عنها فاسدٌ، لأنَّ العقل لا مدخل له إلَّا في الكلِّيات».

«و تجوز أن يكون الموحى غير ملك مدفوع بإمكان اضطراب النبيّ إلى أنّه ملك، إمّا بالعلم أو بالعمل».

«و القرآن لا يقدح في كونه من عند الله، لجواز أن يكون الذي ألقاه شيطاناً، لأنّه تعالى يجب عليه دفع ذلك الشيطان و منعه من الإضلال، و أيضاً الشيطان لا قدرة له على الإخبار عن الغيوب التي تضمّنها القرآن».

«و تجوز أن يكون النبيّ صلى الله عليه و آله أفصح العرب لا يمنع من معارضته بما يماثله أو يقاربه^٤».

«و تجوز وجود المعارضة - وإن لم ينقل^٥، كما نقوله في النصّ على الإمام - ليس بشيء، لأنّ النصّ نقله أهل التواتر و المعارضة لم ينقلها يهودي و نصرانيّ فضلاً عن المسلمين».

«و القَدْح في كرامات الأولياء بالتغفير المدعى باطل، لأنّه إنّما يكون عند التحديّ لا عند سواه، و التمسك بكون الملك روحانيّاً لا تأثير له في الفضل على ما يقتضي به أوائل العقول».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات على النبوة»، أي على أدلتها.

١. الأصل: لا يكون.

٢. الأصل وب: يقارنه.

٣. الباقوت: عن.

٤. الأصل و الف: افهامهنّ.

٥. من الف و ب.

٥. ب: فإن لم يقل.

و اعلم أنه أورد اعتراضات [سبعة]^١ ليست كلها على دليل إثبات النبوة، بل الخمسة الأول^٢ منها من حيث المعارضة والباقي من حيث النقض و أما السادس فإنه على دليل^٣ إثبات الكرامات والسابع على دليل^٤ إثبات فضل الأنبياء على الملائكة، وإنما جعل المصنف والشارح دام ظلّه هذه الاعتراضات كلها على النبوة لتعلّق الجميع^٥ بها.

قوله: «الأوّل: اعتراض البراهمة، قالوا: الأنبياء إن جاؤوا بالمعقول»، أي بما يوافق حكم العقل لم يكن للمكلفين حاجة إليهم لاستغنائهم بالعقل عنهم، وإن^٦ أتوا بما لا يوافق حكم العقل فهو مردود^٧ بالاشفاق.

«و الجواب: أن العقل إنما يحكم في الأمور الكلّية» - أي الأمور التي لا تتغيّر ولا تبدّل بحسب تغاير الأوقات والأشخاص والأحوال - «النظرية» - أي التي [١٢٣ آ] يحكم بها العقل النظري الحاكم بالبدهيّات ككون الكلّ أعظم من الجزء، - «أما الأمور الجزئية أو العملية»^٨ التي يحكم بها العقل العملي^٩ الذي يدبّر^{١٠} مصالح النوع، «فإنّه يحتاج إلى معيّن والأنبياء عليهم السلام إنّما أتوا بهذا النوع الأخير» - أعني معاونته^{١١} العقل العملي^{١٢} بتقرير^{١٣} شرايع ونواميس^{١٤} إلهيّة تبث على مصالح الخلق في المعاش والمعاد، - «فلا يقع^{١٥} الاستغناء بالعقل عنهم» في ذلك و هذا الجواب في الحقيقة اختيار القسم^{١٦} الأوّل وهو أن الأنبياء عليهم السلام أتوا بما يوافق العقل، لكن بعض [ما]^{١٧} يوافق العقل لا يستقلّ العقل بإدراكه والأنبياء عليهم السلام أتوا بذلك.

«الثاني: لم لا يجوز أن تكون الوسطة بين الله وبينه» - أي بين نبيّه صلى الله عليه وآله -

٢. الأصل: + و الأوّل.

١. من الف و ب.

٤. الأصل: دليل على.

٣. الأصل: دليل على.

٦. الف - وإن.

٥. الف: الجمع.

٨. الف: العلمية.

٧. الأصل: و.

١٠. الأصل: هو تدبّر.

٩. الأصل: العلل.

١٢. الأصل: العلم.

١١. الأصل: مقارنة.

١٤. تواجس.

١٣. الأصل: تقدير.

١٦. الأصل: للقسم.

١٥. في النسخ الثلاث: ولا يقع.

١٧. من الف و ب.

«غير ملك بأن يكون شيطاناً، فلا يكون ما بلغه حقاً»، أي على اليقين؛ بل يجوز كونه كذباً^١.
 «و الجواب: أن هذا التجويز و الاحتمال مندفع، لأنه قد ثبت أن الله تعالى حكيم لا يفعل القبيح، و هذا النوع» - و هو جعل^٢ الوسطة بينه تعالى و بين نبيه شيطان غير موثوق بإخباره -
 «من أعظم القبائح فلا يفعله الله تعالى و لا يمكن منه و حينئذٍ» - أي و حين إذ ثبت امتناع جعل الله تعالى الوسطة بينه و بين نبيه شيطاناً و امتناع تمكين الله تعالى الشيطان أن يلقي على النبي صلى الله عليه و آله المعجز و الأحكام الكاذبة - «يعلم النبي صلى الله عليه و آله أن الوسطة هي الملك، إما باضطرار بأن يخلق الله تعالى له علماً ضرورياً بذلك أو بمعجزات تظهر على يده مع الاقتران بالدعوى».

«الثالث: لم لا يجوز أن يكون» الملقى «للقرآن» العزيز «شيطاناً»، فلا يحصل الوثوق بما فيه من الأحكام و لا يبقى^٣ له حينئذٍ دلالة على صدق النبي صلى الله عليه و آله.
 «و الجواب عنه بما مر في الثاني من أن الله تعالى لا يمكنه [منه]^٤ لما فيه من الإضلال، وأيضاً فالشيطان لا يمكنه الإخبار بالغيوب و القرآن متضمن له، فاندفع ما ذكرتموه».
 «الرابع: لم لا يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه و آله أفصح العرب، فمعجزت العرب عن معارضته» - أي الإتيان بمثله - «من هذه الحيثية لا باعتبار كونه معجزاً، فإننا لو قدرنا^٥ مساويه^٦ [في] الفصاحة لمعارضه».

«و الجواب: أن هذا» - أي كونه صلى الله عليه و آله أفصح العرب - «لا يمنع من المعارضة بالمثل أو بالمقارب، فإنه و إن كان أفصح العرب، لكن غيره يقاربه^٧، فيمكن الإتيان بمثل سورة أو مقاربها، ولما لم يكن كذلك» - أي لم يتأت لأحد [الإتيان]^٨ بمثله أو بمقاربه^٩ - «بطل هذا

٢. الأصل: كاذباً.

٤. الأصل: الرسول.

٦. ب: بينا.

٨. من الف و ب.

١٠. من الف و ب.

١. الأصل: كاذباً.

٣. الأصل: فلا يلقي.

٥. من الف و ب.

٧. الأصل: مساوياً.

٩. الأصل: يقارنه.

١١. الأصل: لمثله و لمقاربه.

الاحتمال و يؤيده أَنَّ الحافظ لكلام العرب المطلع عليه يمكنه استعمال كلامهم و يظهر على طريقهم في غاية الفصاحة بخلاف القرآن المجيد، فَإِنَّ المبالغ^١ في حفظه التالي له على مرّ الدهر لا يمكنه الإتيان بمثله، فوقع الفرق « بين فصاحة كلام العرب و رسائلهم و نثرهم و نظمهم و بين فصاحة القرآن العزيز، » و^٢ ظهر أَنَّ القرآن [١٢٣ ب] ليس من جنس كلام العرب».

«الخامس: يجوز» أَنَّ يكون القرآن «قد عورض و إن لم ينقل^٤ إلينا» معارضته «كغيره من الوقائع مثل النصّ على الإمام الذي ينقله^٥ الشيعة» و حينئذٍ لا يتحقّق كون القرآن معجزاً.

«و الجواب: أَنَّ مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل أن لا تنقل بالتواتر عادة» لتوفّر الدواعي على نقلها، «و النصّ على الإمام نقله أهل التواتر، فَإِنَّ الشيعة على اختلاف طبقاتهم ينقلون خلفاً عن سلف النصّ على عليّ عليه السلام» و هو^٦ أكثر من عدد التواتر «بخلاف المعارضة» للقرآن العزيز، «فإنّها^٧ لم ينقلها يهوديّ و لا نصرانيّ مع أَنَّ نقلها ممّا يوفّر دواعيهم عليه» لشدة عداوتهم للمسلمين و حرصهم على الطعن في الإسلام و القدح في صحّته، «فضلاً عن المسلمين».

«السادس: قالوا: الكرامات باطلة» - أي ظهور الكرامات على أيدي^٨ الأولياء ليس بحقّ - «و إلّا لزم التنفير عن الأنبياء عليهم السلام بسبب^٩ مساواة غيرهم لهم» الموجب لعدم اختصاصهم بالفضيلة و اللازم باطل لكونه نقضاً للفرض من بعثهم^{١٠}، فالملزوم مثله.

«والجواب: المنع من لزوم التنفير، بل ذلك - يعني إظهار الكرامات على أيدي الأولياء - ممّا يوجب إكمال الرفعة لهم» - أي للأنبياء^{١١} - «من حيث أن أتباعهم» - يعني الأولياء - «مخصوصون^{١٢} بهذه الكرامات، نعم لو تحدّث إنسان كاذب و ظهرت المعجزة^{١٣} على يده لزم

٢. الأصل و الف: ممرّ.

٤. الف و ب: لم يصل.

٦. الف: هم.

٨. الأصل: يد.

١٠. ب: تعينهم.

١٢. الأصل: مخصوص.

١. ب: المنافع.

٣. الأصل: فظهر.

٥. الأصل: نقله.

٧. الف و ب: فإتاه.

٩. الأصل: لسبب.

١١. الأصل و ب: الأنبياء.

١٣. الأصل: ظهر المعجزة.

التنفير» وارتفاع التميّز^١ بين النبيّ الصادق و المتنبّي^٢ الكاذب.

«السابع: قالوا: الملائكة أفضل» من الأنبياء «، لأنهم روحانيون مجردون عن العلائق الجسمانية بخلاف الأنبياء عليهم السلام، فإنهم أجسام كثيفة غير مجردين». «و الجواب»: أن اقتضاء التجرد لفضل المتّصف به على غيره غير معلوم لنا بالبديهة قطعاً ولا بالنظر لعدم الدليل عليه عندنا.

[المسألة السابعة: في الإعادة و أحكامها]

قال المصنّف: «الأجزاء بعد الموت تُجْمَعُ و تُؤَلَّفُ لإخبار الصادق بذلك، و اغتذاء الحيوان بمثله يعاد الأصل دون الزائد، إعادة المعدم جائزة و إلا لم يصحّ جمع الأجزاء بعد التفرّق لعدم الأغراض الأوّل».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق المسلمون على إعادة الأجساد^٣ خلافاً للفلاسفة، واعلم: أن الإعادة تقال بمعنيين^٤: جمع الأجزاء و تأليفها بعد تفرّقها و انفصالها، و الثاني إيجادها بعد إعدامها».

«و قد استدلّ الشيخ المصنّف^٥ رحمه الله على الإعادة بالمعنى الأوّل» - أي جمع الأجزاء بعد تفرّقها - «بأنّه ممكن، إذ واجب الوجود لذاته عالم بكلّ معلوم قادر على كلّ مقدور» على ما تقدّم، فيندرج في معلوماته «كميّة الأجزاء» و أصلها و الزائد عليها و يندرج في مقدوراتها «تأليفها»، أي تأليف تلك الأجزاء الأصلية على الوجه الذي^٦ كانت عليه، «و الصادق عليه السلام» - يعني النبيّ صلى الله عليه و آله - «أخبر بذلك بالتواتر، فيكون حقاً».

«لا يقال: إنّه قد يشتدي» إنسان «بغيره» من نوعه «بحيث يصير أجزاء المقتدى به بدلاً عن أجزاء المقتدى، فإن أعيدت [١٢٤ آ]» بتلك الأجزاء «إلى المقتدى لم تمكن إعادة المقتدى به

١. الأصل: التميز.

٢. الأصل: النبيّ

٣. الأصل: الأجسام.

٤. الأصل: على معنيين.

٥. الف و ب - المصنّف.

٦. في النسخ الثلاث: التي.

وبالعكس»، أي وإن أعيدت إلى المعتدي به لم تمكن إعادة المعتدي.

«لأننا نقول: المعتدي له أجزاء أصلية باقية» من أول عمره إلى آخره «لايتطرق إليها الزيادة والنقصان وكذلك المعتدي به، فإذا اغتدى [أحدهما بالآخر صارت الأجزاء الغذائية فواضل بالنسبة إلى المعتدي وإن كانت أصولاً بالنسبة إلى المعتدي به]^١، فإذا أعيد^٢ المعتدي لم تعد تلك الأجزاء» الغذائية «معه، بل تعاد إلى المعتدي به، ومن هنا ظهر أن مقصود الشيخ بقوله فيما مضى أن الإنسان هو [هذه]^٣ الجملة والبنية [هي] الأجزاء الأصلية لاغير.

«و أمّا» الإعادة بالمعنى الثاني» وهو عبارة عن إيجاد الأجزاء بعد عدمها، «فقد اختلف الناس فيه، فذهب قوم إلى امتناعه وهو الحق وآخرون إلى جوازه واختاره المصنف واحتج عليه بأن إمكان الإعادة بالمعنى الأول مستلزم لإمكانها بالمعنى الثاني وقد ثبت الملزوم» وهو إمكان الإعادة بالمعنى الأول، «فثبت اللازم» وهو إمكان الإعادة بالمعنى الثاني.

«بيان الملازمة: أن الإنسان ليس هو عبارة عن هذه الأجزاء الأصلية لاغير» وإلا لكان موجوداً حال تفرقها، «بل لا بدّ مع» تلك الأجزاء «من أعراض» مخصوصة «كالتأليف» بينها على الوجه المعين «والمقدار» المخصوص «وغيرهما، ولا شك في أن تلك الأعراض تزول وتعدم» بعد الموت، «فإذا أعيد ذلك الشخص بعينه وجب أن يعاد ذلك العرض بعينه» وقد كان معدوماً، فقد تحققت إعادة المعدوم، «فظهر^٤ التلازم» المدعى.

«وهي هنا إشكال على الشيخ وهو أنه يذهب إلى أن الأعراض غير باقية وأن الإنسان باقٍ وحينئذٍ نقول: إن كفى في الشخص المعين العرض المطلق بطل الاستلزام» - يعني استلزام إمكان الإعادة بالمعنى الأول لإمكانه بالمعنى الثاني، لأنّ التأليف الحاصل عند الإعادة بالمعنى الأول ليس هو عين^٥ التأليف الزائل، بل تأليف آخر، فلا يتحقق فيه إعادة المعدوم، «وإلا» - أي وإن لم يكفِ العرض المطلق، بل كان محتاجاً إلى عرض معين - «لزم فناء الإنسان عند فناء كلّ عرض»

٢. الأصل: اعتدى.

٤. الأصل: و ظهر.

١. من ألف و ب.

٣. من الف و ب.

٥. الف: غير.

من تلك الأعراض المحتاج إلى عيناها، «و هو باطل بالضرورة» لقضاء بديهية العقل ببقاء الإنسان.

[المسألة الثامنة: في بقاء الجواهر]

قال المصنف: «و الجواهر باقية لعلمي بأنني أنا الذي كنتُ بالأمس لاغير^١ ولا تنتفي بانتفاء ما تحتاج إليه لعدم الحاجة، فلا تنتفي إلا بالصدّ».

قال الشارح دام ظلّه: «اتّفق العقلاء على بقاء الجواهر إلا ما حُكي عن النّظام، فإنّه قيل عنه أنّها لا تبقى»، بل يجدّدها الله تعالى حالاً فحلاً، كما قال الأشاعرة والمصنف في الأعراض، «وقيل: إنّ مقصود النّظام» بذلك «أنّها ممكنة وهي لا تبقى بذاتها، بل بالفاعل»، لأنّ علّة الحاجة إلى المؤثر إنّما هي الإمكان، «فتوهم الناقل عدم بقائها مطلقاً» - أي لا بذاتها ولا بغيرها - «و هو» - أي هذا الاعتذار - «حسن».

«و الدليل على بقائها» - أي بقاء الجواهر - «أنّا [١٢٤ ب] نعلم بالضرورة أنّنا كنّا موجودين بالأمس» مع بدهية علمنا بوجودنا الآن «و ذلك يدلّ على البقاء».

وفيه نظر، فإنّ هذا بمجرد عدم البقاء ما لم ينضمّ إليه شيء آخر وهو استحالة إعادة المعدم، إذ على تقدير جوازه يمكن أن يكون موجودين في الزمانين - أعني أمس واليوم - ويتخلّل العدم بينهما، فلا يتحقّق استمرار الوجود الذي هو عبارة عن البقاء.

و الحقّ أن يقال: إنّنا نعلم استمرار وجودنا من أمس إلى اليوم علماً ضرورياً.

قوله: «و لا تنتفي بانتفاء ما يحتاج إليه لعدم الحاجة» إشارة إلى إبطال مذهب النّظام، فإنّه نقل عنه أنّ الجسم يحتاج إلى العرض، والعرض غير باقٍ، بل يجدّده الله تعالى حالاً فحلاً، «فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفت الأجسام».

«و الدليل عليه» - أي على إبطال مذهب النّظام - «أنّ الجسم لو احتاج إلى العرض مع أنّ العرض محتاج إليه، لزم الدور».

و لو قيل بدل الأجسام الجواهر - كما قال المصنف - كان أولى، لأنّ الأعراض إنّما تحتاج

١. الف: لاغيره، ب: إلا غيره.

إلى الجواهر لا إلى الأجسام، نعم بعض الأعراض كالحياة والأعراض المشروطة بها تفتقر إلى البنية التي لا تكون إلا الأجسام^١ وذلك عند محققي المتكلمين والدور المدعى لزومه على تقدير احتياج الجوهر إلى العرض إنما يلزم لو اتحدت جهة الاحتياج، أما على تقدير التغاير فلا.

قوله: «وإذا ثبت أنه» - أي الجوهر - «لا ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه ولا بالفاعل - كما ذهب إليه بعضهم لأن فعل الفاعل إنما هو الإيجاد - وجب أن يكون انتفاؤه بطريان الضد وهو الفناء الذي يوجد لا في محل - كما ذهب إليه المشايخ» كأبي علي وأبي هاشم - «وهو» - أي هذا القول - «ضعيف»، لأن الفناء إن قام^٢ بنفسه كان جوهرًا فلا يكون ضدًا للجوهر وإن قام^٣ بغيره فإن^٤ كان ذلك الغير جوهرًا^٥ لزم اجتماع الضدين وإن كان عرضًا لزم قيام العرض بالعرض وإنه محال.

[المسألة التاسعة: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]

قال المصنف: «جمل متفرقة، الأمر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر، ومن شرط وجوب النهي عن المنكر أن لا يغلب في ظن المنكر مفسدة تلزم من الإنكار».

قال الشارح دام ظلّه: «اتفق المسلمون على أن الأمر بالمعروف الواجب كالصلوة والزكاة الواجبين مثلاً» والنهي عن المنكر «كالزنى» واجبان سمعاً واختلف في وجوبهما عقلاً، فذهب إليه قوم وخالف فيه^٦ آخرون وحجة الفريقين ذكرناها في كتاب المناهج.

وقال في الكتاب المذكور ما هذه حكايته:

«وقال آخرون: إن وجوبهما عقلي وأورد عليهم بأنه لو كان كذلك لما ارتفع معروف ولما وقع منكر، أو كان الله تعالى مخلاً بالواجب والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله، بيان الشرطية: أن الأمر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف والنهي عن المنكر هو المنع منه، فلو كانا

٢. الأصل: أقام.

١. الف: للأجسام.

٤. الف: فا.

٣. الأصل: أقام.

٦. الأصل: خالفهم.

٥. الأصل و الف: جوهر.

واجبين عقلاً لكان واجبين على الله تعالى، لأنَّ كلَّ واجب عقليّ فإنَّه يجب على كلِّ من حصل فيه وجه الوجوب ولو وَجَّبَا على الله تعالى لزم أحد المحذورين و أمَّا بطلانهما: أمَّا الثاني فظاهر بما سلف من حكمته و أمَّا الأوَّل فلائنه يلزم الإلجاء^١ في التكليف.

لا يقال: هذا واردٌ عليكم في وجوبهما على المكلف، لأنَّ الأمر هو الحمل و النهي هو المنع و لا فرق بين الحمل و المنع في اقتضائهما الإلجاء بين ما إذا صدر^٢ من الله تعالى أو من المكلف و ذلك قول بإبطال التكليف.

لأنَّا نقول: لانسَلَمَ أَنَّهُ يلزم الإلجاء، لأنَّ منع المكلف لا يقتضي الامتناع، أقصى ما في الباب أَنَّهُ يكون مغرياً^٣ و يجري ذلك مجرى الحدود في باب اللطف و لهذا تقع الأفعال مع حصول الإنكار و إقامة الحدود^٤.

تمَّ كلامه دام ظلُّه في ذلك الكتاب في^٥ هذا المعنى.

«أمَّا الأمر بالمعروف المندوب» كالأمر بالنوافل و صيام الأيَّام المرغَّب في صومها، «فإنَّ الأمر به^٥ مندوب، و من شرط الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أن يعلم الأمر و الناهي كون المعروف معروفاً و المنكر منكراً» ثللاً يأمر بالمنكر و ينهى عن المعروف، «و أن يكون المعروف ممَّا سيقع و المنكر ممَّا سيترك، لأنَّ الأمر» بالشيء «بعد وقوعه» و النهي عنه «عبث و أن يجوز تأثير الإنكار».

و ينبغي أن يقال أيضاً: و أن يجوز تأثير الأمر، فلو علم انتفاء تأثير أمره بالمعروف و نهيه عن المنكر سقط الوجوب.

«و أن يغلب على ظنِّه انتفاء المفسدة» في إنكاره و في أمره، فلو غلب على ظنِّه تضعُّن الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر مفسدةً سقط، «و ذلك» - أي اعتبار هذه الأمور في وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و اشتراطهما^٦ بها - «ظاهر».

١. الف: الجاؤنا، ب: إلجائونا.

٢. الأصل: صدر.

٣. الف و ب: مغرياً.

٤. الف و ب: من.

٥. في النسخ الثلاث: بها.

٦. الأصل: اشتراطها.

[المسألة العاشرة: في الآجال]

قال المصنّف: «و الأجل هو الوقت والميّت يموت بأجله وليس^١ كلّ مقتول يقتل بأجله وإلاّ لكان^٢ الملك إذا قتل أهل بلدة في يوم، فإنّ مماتهم^٣ واجبة و هو خرق العادة».

قال الشارح دام ظلّه: «الأجل في اللغة هو الوقت، فأجل الدين [١٢٥ ب] هو وقت وجوب أدائه، و أجل الحياة هو الوقت الذي علم^٤ الله تعالى وقوع الحياة فيه، و أجل الموت هو الوقت الذي علم الله تعالى وقوعه فيه، فالميّت يموت بأجله بمعنى أنّ الله تعالى علم أنّه يموت في الوقت الذي مات فيه، فمات»، أي في ذلك الوقت.

«أمّا المقتول فهل يقتل بأجله أم لا، فإن أريد به» - أي يقتله بأجله - «[أنّه]^٥ يقتل في الوقت الذي علم الله بطلان حياته فيه فهو كذلك، وإن أريد أنّه لو بقي» - أي سلم من القتل - «لغاشّ أو مات، فالذي اختاره المصنّف أنّ منهم» - أي من المقتولين - «من لو بقي» - أي لم يحصل له القتل - «لغاش قطعاً ومنهم من يجوز عليه الأمران»، أي الموت في ذلك الوقت - أي وقت قتله - والحياة فيه لو لم يقتل.

«و احتجّ على القطع بحياة البعض» - أي بحياة بعض المقتولين لو لم يقتل - «بأنّ ملكاً لو قتل أهل بلدة في يوم واحد لحكمنا بأنّه لو لم يقتلهم لغاشوا، لأنهم لو لا ذلك» - أي لو لا أن يعيشوا على تقدير عدم القتل - «لزم خرق العادة، إذ^٦ من المستحيل عادة موت أهل تلك البلدة^٧ في يوم واحد و خرق العادة لا يجوز إلّا في زمان الرسالة».

[المسألة الحادية عشر: في الأسعار]

قال المصنّف: «و السعر تقدير البدل و هو من الله تعالى عند الأفعال التي لا تقبح و منّا عند

٢. الف: كان.

١. الأصل: بشى و.

٣. في النسخ الثلاث: حياتهم و الأصح هو "مماتهم" و هو موافق لنصّ الياقوت.

٥. من الف و ب.

٤. الأصل: يعلم.

٧. الأصل: البلد.

٦. الأصل: و.

الأفعال القبيحة».

قال الشارح دام ظلّه: «السعر هو تقدير البذل فيما^١ تباع به الأشياء، و هو» - أي السعر - «على ضربين: رخص و غلاء، فالرخص هو نقصان السعر عن^٢ القدر المعتاد مع اتّحاد الوقت والمكان، و الغلاء^٣ هو زيادة السعر عن^٤ المعتاد مع اتّحاد الوقت و المكان، و قد ينسبان^٥ - [أي^٦] الرخص و الغلاء - «إلى الله تعالى و إلى العبد، فالرخص يكون من الله تعالى بفعل أسبابه كأن يكثر» الله تعالى تلك «الأمّعة و يقلّل رغبة الناس إليها أو يقلّل عدد» الراغبين إليها. «و الغلاء يكون من الله تعالى بأن يعكس الحال فيه»، أي في ذلك الشيء بأن يقلّل ذلك المتاع، أو^٧ يكثر رغبات الناس فيه، أو يكثر عدد الراغبين إليها. «و يكون الرخص من الناس بأن يجلب السلطان» أو التجار «الأمّعة إلى بلدة و يفرّقها فيها» للبيع.

«و يكون الغلاء منهم بأن يفعل» - أي السلطان - «العكس» من ذلك بأن يأخذ الأمّعة من بلدة، أو يمنع من بيعها فيها، فأما الأفعال الصادرة من الله تعالى الموجبة للرخص و الغلاء فهي حسنة يجب شكره تعالى على ما ظهر فيه نعمته منها^٨ كالرخص و الصبر على الغلاء لما تقدّم من استحالة فعله تعالى للقيح، [و]^٩ الأفعال الصادرة من العبد الموجبة للرخص أو^{١٠} الغلاء فقد تكون قبيحة و قد تكون حسنة.

[المسألة الثانية عشر: في الأرزاق]

قال المصنّف: «و الرزق ما صح أن ينتفع به و جاز أن يأكل الإنسان رزق غيره [كما يأكل

٢. الأصل: على.

٤. الأصل: على.

٦. من النسختين.

٨. الأصل: ما ظهر من نعمه فيها.

١٠. الأصل و ب: و.

١. الأصل و ب: فما، الف: مما.

٣. الأصل: + و.

٥. الأصل: قد بيّنّا أنّ

٧. الأصل: و.

٩. من الف، في ب: فاما.

مال الغير^١ و ليس الرزق مالا فقط، بل يكون حياة و ولداً إلى غير ذلك.

قال الشارح دام ظلّه: «الرزق حدّه^٢ عند العدلية أنّه ما صحّ أن ينتفع به و ليس لأحد المنع منه و هو مشترك بين الانتفاع بالمال و الولد و الحياة و غير ذلك» من أنواع المنافع كالجاء^٣ و الحرمة و الحكمة و فعل الخير [١٢٦ آ] و العمل الصالح، «فوجب التحديد به»، أي بما صحّ الانتفاع به.

«و قول المصنّف: "ما صحّ أن ينتفع به" يعني بذلك ما صحّ عقلاً و شرعاً ليخرج عنه الحرام» العقلي و الشرعي، «فإنّه» أي الحرام - ليس برزق، لأنّه تعالى أمر بالإنفاق منه - أي الرزق لقوله تعالى: «و اتَّقُوا مِثْلَ رَزَقِنَاكُمْ» و يستحيل أن يأمر بالإنفاق من الحرام و إلّا لم يكن حراماً، «ولا استبعاد في يأكل الإنسان رزق غيره» - أي ما صحّ^٤ أن ينتفع به غيره - «كما لا استبعاد في أن يأكل الإنسان مال غيره»^٥.

[المسألة الثالثة عشر: في بيان عصمة الأنبياء]

قال المصنّف: «القول في عصمة الأنبياء و الردّ على مخالفي الملة أجمع»^٦، العصمة لطف يمنع من اختصّ به من الخطأ و لا يمنعه على وجه القهر و إلّا لم يكن المعصوم مثاباً، و وجه عصمة الأنبياء أنّهم لو لم يكونوا معصومين لأدّى إلى التنفّر عن قبول أقوالهم و ذلك ممّا يدرأه^٧ المعجز و دلّته.

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية إلى أنّ الأنبياء معصومون قبل البعثة و بعدها عن الصفات عمداً و سهواً، و عن الكبائر كذلك» - أي عمداً و سهواً - «و خالفهم» - أي و خالف الإمامية - «فيه» - أي في عصمة الأنبياء عن الصفات و الكبائر عمداً و سهواً - «جميع الفرق».

١. الأصل: وحده.

٢. من الف و ب.

٣. سورة البقرة، الآية ٢٥٤.

٤. الأصل و ب: كالحيرة.

٥. الأصل: يصحّ.

٦. العبارة من «أي ما صحّ أن ينتفع به غيره» حتّى «مال غيره» لم ترد في نسخة ب.

٧. أي يدفعه، الأصل: يداره.

٨. الأصل: + الفعل على أنّ.

«أما المعتزلة فذهب أكثرهم إلى عصمتهم عن الكبائر و تعمّد الصغائر، وجوّزوا عليهم الصغائر سهواً، ومنهم» - أي و من المعتزلة - «من جوّز صدورها»، أي صدور الصغائر عمداً، ومن المجبّرة من أجاز الكبائر و هم الحشوية».

«و الأشعرية منهم» - أي من الحشوية - «جوّزوا تعمّد الصغائر، و الخوارج جوّزوا عليهم الكفر».

«و قبل الخوض في ذلك» - أي في تحقيق الحق من هذه الأقوال و إبطال ماعداه - «لابدّ من البحث عن العصمة ماهي»، لأنّ الحكم بكون الأنبياء معصومين عن الذنوب أو عن بعضها يتوقّف على تصوّر معنى العصمة، فنقول: ذهب قوم إلى أنّ المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي بأن يكون مختصاً بكيفيّة بدنية» - أي قائمة ببدنه - «أو نفسانية» - أي قائمة بنفسه - «تقتضي امتناع الإقدام على المعصية، أو أنّه^١ يكون قادراً على الطاعة لاغير، أو غير قادر على المعصية كما اختاره أبو الحسن الأشعري، و هذه الأقوال» - يعني الثلاثة - «مشتركة في سلب القدرة» - أي قدرة المعصوم على المعصية - و القول الثاني أخصّ من الثالث، لكون الثالث جزءاً منه و الجزء أعمّ من الكلّ.

قوله: «و الحقّ خلافه و إلّا لزم أن لا يكون المعصوم مثاباً على ترك القبائح، و التالي باطل إجماعاً، فالمقدّم مثله؛ فإذا^٢ وجب^٣ أن نفسّر العصمة بغير ذلك»، أي بغير الأقوال الثلاثة المقدّم ذكرها.

«و الأقرب ما اختاره [الشيخ]^٤ أبو إسحاق المصنّف رحمه الله تعالى و هو أنّها عبارة عن لطف يفعل الله تعالى بالمكلّف بحيث^٥ لا يكون له معه داع إلى المعصية و إلى ترك الطاعة مع قدرته عليهما».

«إذا ثبت هذا فنقول: الدليل على عصمة الأنبياء عليهم السلام أنّه لو وقع الخطأ» منهم «لزم

٢. الف: فإن.

١. الأصل: لولاه الذي.

٤. من الف و ب، في الأصل: أن.

٣. الأصل: وجوب.

٥. هذه الكلمة لم ترد في النسختين و لا في أنوار الملكوت.

التنفر عن أقوالهم» - أي عن متابعة أقوالهم - «والتالي باطل، وإلا لزم نقض [١٢٦ ب] الفرض من البعثة»، إذ الفرض من يعتهم متابعة الناس لهم وامتثال أوامرهم واتباع أقوالهم، «فالمقدم مثله، ولأن المعجزة دالة على صدقهم وجوب اتباعهم، فلو صدر الذنب عنهم لبطلت [دلالة] المعجزة على ما دلّت عليه، ولأنه» - أي ولأن وقوع المعاصي منهم - «يوجب الاستخفاف بهم والنهي لهم عن ذلك والتوالي»، أعني بطلان دلالة المعجزة على ما دلّت عليه وجوب الاستخفاف بهم والنهي لهم عن المعاصي «باطلة، فالمقدم مثله» والملازمات الثلاث ظاهرة.

[المسألة الرابعة عشر: في الردّ على اليهود]

قال المصنّف: «ما يدّعي اليهود من استحالة النسخ باطل، لجواز تغيّر المصلحة كما في المريض، وعليه يخرج قولهم: إن لم يكن السبب^٢ مصلحة كان الأمر به قبيحاً وإن كان مصلحة كان النهي عنه قبيحاً، على أنّ في التوراة أوامر كثيرة منسوخة، وأدعاهم أن^٣ موسى [عليه السلام]^٤ قال: أنا خاتم النبيين باطل، لأنهم لا تواتر لهم بحادثة بخت نصر، على أنّ ألفاظ التأيد لاتدلّ على الدوام كقصّة دم الفصح والعبد المعتقد».

قال الشارح دام ظلّه: «اعلم أنّ اليهود لعنهم الله تعالى بنوا مذهبهم» - أي في إبطال نبوة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم - «على إبطال النسخ» وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً، «فقالوا: النسخ باطل فنبوة محمّد صلى الله عليه وآله غير ثابتة والملازمة ظاهرة وبيان ثبوت حقيقة^٥ المقدم» - يعني بطلان النسخ - «: أنّ الأمور به إن كان منشأ المصلحة استحالة النهي عنه» وإن لم يكن منشأ المصلحة «استحالة الأمر به»، فإذا نهى عن الشيء بعد الأمر به والأمر به بعد النهي عنه محال وهو معنى النسخ، فقد ثبت أنّ النسخ محال وهو المقدم المدعى حقيقة.

٢. الأصل و ب: السبب، الف: السبب.

٤. من الف.

١. من النسختين.

٣. الأصل: إلى.

٥. الأصل: عقية.

«و الجواب» عن هذا: «أَنَّ المصالح تتغيَّر بتغيَّر الأوقات و المكلفين، وإذا كان كذلك جاز أن يكون المأمور به منشأ المصلحة في وقت دون وقت آخر و لمكلف دون آخر، فجاز النسخ و التخصيص كما في حق المريض يكون الدواء مصلحة له في وقت» كزمان مرضه «دون^١ وقت آخر» كزمان صحته، «و من هذا» - أي و من هذا الجواب - «يظهر الجواب عن قولهم: التمسك بالسبب إن كان مصلحة كان النهي عنه قبيحاً و إن كان مفسدة كان الأمر به قبيحاً» بأن يقال: إنه كان مصلحة في وقت الأمر به و صار مفسدة في وقت النهي عنه، فتحقق النسخ.

«و ممّا يبطل قولهم ما ورد في شرعهم من النسخ، فإنّ الجمع بين الأختين قد كان مباحاً في شرع يعقوب عليه السلام، ثمّ حرّمه موسى عليه السلام و غير ذلك من الأحكام» كمثّل ما ورد أنّ آدم عليه السلام زوج بنته من بناته، ثمّ حرّم موسى عليه السلام ذلك.

«قالوا» - يعني اليهود لعنهم الله - «: قال موسى عليه السلام: أنا خاتم النبيين، وقال: تمسكوا بالسبب أبداً، و ذلك يدلّ على دوام شرعه»، لكونه معصوماً، فلا يخير إلّا بالصدق و لا يأمر إلّا بالحق.

«الجواب عن الأوّل: بالمنع من ذلك»، أي لانسلّم أنّ موسى عليه السلام قال: أنا خاتم النبيين، «فإن ادّعوا» أنّ ذلك منقول عندهم آحاداً^٢ لم يكن حجة و إن ادّعوا تواترهم به منعناه، «فإنّ بخت نصر استأصلهم».

«و عن الثاني: بذلك أيضاً» بأن نقول: لانسلّم [١٢٧ آ] أنّ موسى عليه السلام قال: تمسكوا بالسبب أبداً و نقله الآحاد لا يفيد كونها حجة و بطريق التواتر ممتنع لاستيصال بخت نصر إياهم^٤.

و يجاب عنه أيضاً «بأنّ لفظ التأييد لا يدلّ على الدوام» دلالة قطعية، بل غايتهما الظهور، «فإنّه قد وردت ألفاظ التأييد و لم يُردّ به الدوام» عندهم، «كما جاء في التوراة: إنّ الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك: إني جعلت كلّ دابة مأكلاً لك و لذريتك و اطلقت ذلك لكم

٢. الأصل و ب: آحاد.

٤. الأصل: بأيهم.

١. الأصل: دو.

٣. الأصل: من.

كنبات العشب^١ أبداً ما خلا الدم، فلاتأكلوه، ثم حُرِّمَ على لسان موسى عليه السلام كثير^٢ من الحيوان وجاء فيها - «أي في التوراة» - «قربوا^٣ إليّ في كلّ يوم خروفين: خروف غدوة و خروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقاً بكم، ثم انقطع ذلك الدوام» و هو ليس فيه لفظ التأييد، بل لفظ الدوام.

«و قال أيضاً في موضع آخر» من التوراة «: كلّ عبد خدم ستّ سنين يعرض^٤ عليه العتق، فإن لم يقبل ثقتب أذنته و يستخدم أبداً» و من المعلوم أنّه ليس المراد من الأبد ههنا الدوام، «وغير ذلك من الأحكام المنسوخة عندهم».

«و إذا كان كذلك» - أي يجوز إطلاق لفظ التأييد و يراد به الزمان المنقطع - «، فلم لا يجوز أن يكون المراد» بالأبد في قوله: «تمسكوا بالسبت أبداً» «ذلك» - أي الزمان المنقطع - «مع ثبوت النقل»، أي مع صحّة نقل هذا الخبر.

و قول المصنّف: «قصّة دم الفصح» إشارة إلى ما نقله اليهود و زعموا أنّه في التوراة و هو أنّ الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام بعد ابتلاء أهل مصر بالآيات العشر أنّه في ليلة أربع عشر في نيسان يموت^٥ كلّ بكر من الجارية التي عند الرحا^٦ إلى^٧ بنات الملوك و أمر بني إسرائيل أن يأخذ أهل كلّ بنت^٨ منهم حَمَلاً و يسمّى ذلك الحَمَل بالفصح و يذبحوه و يلطخوا به أبوابها و خدورها^٩ - أي ستورها - بحيث إذا ارسل^{١٠} الله تعالى في منتصف تلك الليلة الملك لقبض أرواح الأبقار^{١١} اجتنب^{١٢} أبكارهم، لأنّه لا يدخل إلى تلك الأبواب الملطخة بالدم و من

١. الأصل: لتلسلت السبب

٢. الأصل: دنوا.

٣. الأصل: دنوا.

٤. الأصل: عرض.

٥. الأصل: + في.

٦. الأصل: الرجال.

٧. الأصل: من.

٨. الف و ب: كل أهل بنت.

٩. الأصل: و يذبحونه و يلطخون بدمايهم أبوابها و خدودها، ب: و يذبحوه و يلطخونه من دم بابهم و خدودها،

الف: يذبحوه و يلطخوا به مراد بابهم و خدوها.

١٠. الأصل: رسل.

١١. الأصل: + و.

١٢. الف: احتلب.

شرط ذلك الفصح^١ أن يأكل في ليلته ولا يبقى منه شيء^٢ إلى الغداة ولا يكسر له عظم ولا يطبخ. بل يكون مشوياً^٣ على النار و تدفن عظامه، ثم أن ذلك نسخ عنهم و زال التعبد به.

[المسألة الخامسة عشر: في الرد على النصارى]

قال المصنف: «و ادعاء النصارى أقانيم الإله باطل، لأنها إن كانت كالمعاني فقد بطلت و إن كانت عين الذات فمتناقض».

قال الشارح دام ظلّه: «المتكلمون لم يحصلوا^٤ كلام النصارى» - أي في معنى الأقانيم - «لاضطرابه^٥، إذ لا محصول له، فإنهم» - يعني النصارى - «يقولون: الباري تعالى جوهر واحد^٦ ثلاثة أقانيم: [أقنوم]^٧ الأب و أقنوم الابن و أقنوم روح القدس، فمذهبهم أن الإله واحد^٨ ثلاثة وذلك» - أي كونه واحداً^٩ ثلاثة - «غير معقول»، أي مع اتحاد جهة الوحدة و التعدد.

«و اضطربوا في معنى الأقانيم» - أي في تفسيرهم لمعناها - «و يلخص^{١١} من^{١٢} الأقوال: أن أقنوم الأب أقنوم الوجود و أن أقنوم الابن أقنوم العلم و أن أقنوم روح القدس أقنوم الحياة و هؤلاء إن أثبتوا ذواتاً ثلاثة»، أي كلّ واحدة منها واجبة الوجود و أن مجموعها [١٢٧ - ب] واجب الوجود، «فهو باطل، لمامر من أن الإله تعالى واحد، و إن أرادوا بذلك» الأقانيم الثلاثة «الصفات و أنها زائدة على الذات» - أي ذات الإله تعالى - «فهو مذهب الأشاعرة» القائلين بإثبات المعاني، «و قد مضى إبطاله أيضاً، و إن عنوانا به أحوالاً فقد^{١٣} سلف بطلانه، و إن عنوانا به شيئاً آخر فلا بد» في الكلام عليه «من بيانه، و اضطرابهم في هذا الباب عظيم».

٢. الأصل: شيئاً.

٤. الأصل: النهار.

٦. الأصل: الاضطرابه.

٨. من النسختين.

١٠. الأصل: + أي

١٢. الأصل: في.

١. الأصل: الفصيم، ب: الفصح.

٣. الأصل: شويأ.

٥. الأصل: لم يخلصوا.

٧. الأصل: قولاً واقوا.

٩. الأصل: أن الاوامر.

١١. الأصل: يخلص.

١٣. الأصل: قد.

[المسألة السادسة عشر: في الردّ على المنجمين]

قال المصنّف: «و قول المنجمين يبطله^١ قدم الصانع و اشتراط^٢ اختياره و يلزم عليه أن لا يستقرّ الفعل على حالٍ من الأحوال و قول أهل^٣ الطبيعة يبطل بمثل ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «اختلف قول المنجمين على قسمين:

أحدهما: قول من قال: إنّ الكواكب السبعة» - يعني المتحرّرة و هي زحل و المشتري و المريخ و الشمس و القمر - «مختارة»، أي فاعلة بالاختيار.

«و الثاني: قول من قال: إنّها موجبة» - أي فاعلة بالإيجاب - «[و القولان] - يعني كونها فاعلة بالاختيار و كونها فاعلة بالإيجاب» - «باطلان».

«أما الأوّل» و هو بطلان كونها فاعلة بالاختيار «، فلأنّها أجسام محدثة» لما تقدّم من حدوث كلّ جسم، «فلاتكون آلهة، [و لأنّها] محتاجة إلى محدث غير جسم» لما تقدّم من استحالة صدور الجسم عن الجسم، «فلا بدّ من القول بالصانع»، أي الفاعل للأجسام الذي ليس بجسم.

«و أمّا الثاني» و هو بطلان كونها فاعلة بالإيجاب «، فلأنّ الكواكب المعيّنة كالمريخ مثلاً، إذا كان مقتضياً للحرب لزم دوام وقوع الهرج و المرج في العالم و أن لا تستقرّ أفعالهم على حال من الأحوال و لمّا كان ذلك باطلاً كان مذكروهم» من اقتضاء الكواكب^٥ المعيّنة الأثر المعيّن «باطل». و في هذا الكلام نظر، أمّا الأوّل فلأنّه لا يلزم من كونها أجساماً^٦ أن لاتكون فاعلة بالاختيار و إنّما لمصدر من الحيوان فعل و هو باطل بالضرورة عند المصنّف و الشارح و لا يلزم من عدم كونها آلهة أن لاتكون فاعلة مطلقاً و النزاع إنّما هو في هذا و لا يلزم أيضاً من [عدم]^٧ فعلها للأجسام عدم فعلها لشيء ما و كذا لا يلزم [من]^٨ افتقارها إلى محدث عدم فعلها في الجملة.

و أمّا الثاني فلأنّه إنّما يلزم^٩ دوام [الحرب و] ^{١٠} الهرج و المرج و عدم استقرار أحوال العالم

٢. الأصل: استراما.

٤. من النسختين.

٦. الأصل: أجسام.

٨. من النسختين.

١٠. من النسختين.

١. الأصل: يبطه.

٣. الأصل: هذه.

٥. الأصل: الكواكب.

٧. من النسختين.

٩. الأصل: لا يلزم، الف: يلزم من.

اللازمة^١ من دوام الحرب إن لو كان المريخ مقتضياً لذلك مطلقاً، أما إذا كان اقتضاؤه بشرائط^٢ [و] أمور زائدة على [ذاته]^٣ ووجوده خارجة [عنه]^٤ فلا.

والحق أن يقال: إن أراد المنجمون^٥ كون هذه الكواكب فاعلة للأجسام العنصرية فهو باطل بما تقدّم من استحالة كون الجسم صادراً عن جسم آخر، وإن أرادوا أنها فاعلة لغيرها من الآثار المحسوسة كالإشراق والحرارة الصادرتين^٦ عن الشمس والإضاءة المحسوسة عن القمر والكواكب في الجملة فهو معلوم بالحدس، وإن أرادوا أن لها أفعالاً و آثاراً صادرة عنها على سبيل الاختيار فهو غير معلوم.

قوله: «و أما القائلون بالطبائع الذين يسندون الفعل إلى مجرد الطبيعة، فيبطل قولهم بمثل ذلك»، أي بمثل ما بطل به قول المنجمين، «فإن الطبيعة قوة جسمانية [١٢٨ أ]» - أي قائمة بالجسم - «وكل جسم محدث وكل قوة حائلة فيه فهي محدثة تفتقر إلى محدث غير طبيعة^٧ وإلا لزم التسلسل» باعتبار افتقار كل طبيعة إلى أخرى سابقة عليها وذلك محال، «فلا بد من القول بالصانع تعالى» الذي هو مبدأ جميع الموجودات.

وهذا أيضاً فيه نظر، لأنه إنما يقتضي إبطال كون الطبيعة مبدأ لما عداها ولا يقتضي ذلك إبطال كونها مبدأً لشيء ما.

[المسألة السابعة عشر: في إبطال قول الثنوية]

قال المصنّف: «وقول الثنوية باطل بنحو ما ذكرناه وقد أزموا اعتذار^٨ الجاني وغير ذلك». قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الثنوية إلى أن المؤثر للعالم هو النور والظلمة وأنهما امتزجا بعد افتراقهما^٩، فحصل منهما هذا العالم».

١. الأصل: اللازم.

٢. الأصل: + بشرائط، تكررت هذه العبارة.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: بهذه المنجوم.

٥. الأصل: طبيعية.

٦. الأصل: الصادرين.

٧. من النسختين.

٨. الأصل: التزموا اعتذار.

٩. الأصل: فصل منهما هذا العالم.

«وهذا القول باطل، لأنهما» - يعني النور والظلمة على تقدير كونهما وجوديين - «إِذَا جَسَمَانِ أَوْ عَرْضَانِ وَ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَهَمَا مُحَدَّثَانِ^١» لما عرفت من حدوث جميع الجواهر والأعراض، «فلا بد من صانع غيرهما».

وهنا قسم آخر محتمل وهو كون أحدهما جوهرًا والآخر عرضاً وبطلانه بما قلناه في قسميه بعينه.

«و اعلم أنهم» - يعني الثنوية - «أُسْنَدُوا الْخَيْرَ» الذي في هذا العالم «إلى النور» واسندوا «الشَّرَّ إلى الظلمة وأحالوا أن يفعل النور شَرًّا» وأن تفعل «الظلمة خيراً، فألزمهم الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى وغيره من المتكلمين اعتذار الجاني» - أي ألزمهم المحال في صورة اعتذار الجاني - «، فَإِنَّهُ حَسَنٌ» اتفاقاً «، فَإِنْ كَانَ صَادِرًا عَنِ الظلمة فَقَدْ نَاقَضُوا مَذْهَبَهُمْ» في أَنَّ الظلمة لا يصدر عنها حسن، «وإن كان صادراً عن النور وهو لم يحسن» - أي لم يصدر منه جناية يعتذر عنها - «كَانَ اعْتِذَارُهُ قَبِيحًا وَسَفْهًا وَهُوَ أَيْضًا يَنَاقِضُ مَذْهَبَهُمْ»، لأنَّ القبيح عندهم لا يصدر عن النور وإن كانت الجناية صادرة عن النور لزم صدور القبيح عن النور، وهو أيضاً يناقض مذهبهم، «وغير ذلك من الإلزامات» المناسبة لذلك ولأنَّ الظلمة قد يحصل منها الخير أحياناً^٢ كالتخفي من الظالم والتستر من عدوِّ وتعيين على النوم^٣ الموجب للراحة والقوة على العبادة^٤ وكونها قابضة للبصر وكون النور مفرقاً^٥ له.

[المسألة الثامنة عشر: في الرد على المجوس]

قال المصنّف: «وقول المجوس باطل بمثل ذلك».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب المجوس إلى أَنَّ الْخَيْرَ واقع من الله تعالى والشَّرُّ واقع من الشيطان واختلفوا في قدمه وحدثه» - أي في قدم الشيطان وحدثه -، «فقال بعضهم: إِنَّهُ

١. الأصل: إفراقهما.

٢. ب: اجتناباً.

٣. الأصل: النوم، الف: النور

٤. الأصل: العبادة.

٥. الأصل: مقرباً.

قديم و قال آخرون: إنه حادث من فكرة الله تعالى [و] هي أنه كيف يكون حالي لو نازعني غيري، فتوَلَّد الشيطان من هذه الفكرة، ثم^٢ تحاربا - يعني الصانع و الشيطان - «واصطلحا وجعلاً سيف المنازعة عند القمر إلى مَدَّة و هذا^٣ الكلام في غاية السخافة، ثم نقول: حدوث الشيطان شرّ و قد^٤ تولَّد من صانعهم» الذي يزعمون أنه لا يصدر منه^٥ إلّا الخير، «و يلزم» من صحة هذا «بطلان قولهم» و قد تقدّم حكاية هذا المذهب في ما سلف [١٢٨ ب].

[المسألة التاسعة عشر: في الردّ على عبادة الأصنام]

قال المصنّف: «و قول عبدة الأصنام يبطل بعلما بعدم فعلها».

قال الشارح دام ظلّه: «هذا المذهب» - يعني عبادة الأصنام و اعتقاد إلهيّتها - «في غاية السخافة، فإنّ الأصنام محدثة مخلوقة لنا فكيف تكون خالقة، و لا أحسب أنّ عاقلاً يقول بذلك و قد نقل عن بعضهم أنّ الأصنام إنّما يتقرّب إليها لأنّها على شكل الوسائط بين العالم و بين الله تعالى من ملك أو كوكب، و هذا المذهب» - يعني اعتقاد^٦ كونها مقرّبة إلى الله تعالى باعتبار كونها على شكل الوساطة - «فاسد أيضاً، لأنّ عبادتهم» - يعني عبدة الأصنام - «لها قبيحة^٧، فإنّا نعلم بالضرورة أنّها لا تعلم شيئاً و لا تقرّبنا إلى الله تعالى، و الفرق بين توجّهنا إلى الكعبة و الحجر و توجّههم إلى الأصنام ظاهر، لأنّا» نحن «نقصد» بتلك الأفعال القرب إلى^٨ «الله تعالى [لا]^٩ المتوجّه إليه^{١٠}» كالكعبة و الحجر «بخلافهم»، فإنّهم يقصدون بالعبادة ذلك الصنم، لا الله تعالى.

[المسألة العشرون: في الردّ على الغلاة]

قال المصنّف: «و قول الغلاة يبطل أصله استحالة كون الباري تعالى جسماً، و معجزات

١. من الف و لم ترد في الأصل و نسخة "ب". ٢. الأصل: لم.

٣. الأصل: هكذا. ٤. الأصل: فقد.

٥. الأصل: لا يعذر فيه. ٦. الأصل: قال.

٧. الأصل: اعتقاده. ٨. الأصل: فسحة.

٩. هاتان الكلمتان: "القرب إلى" محذوفتان في النسختين.

١٠. من النسختين. ١١. الأصل: إليها.

أمير المؤمنين عليه السلام معارضة بمعجزات موسى وعيسى^١ عليهما^٢ السلام.

قال الشارح دام ظلّه: «الغلاة» - يعني الذين غلوا^٣ في عليّ أمير المؤمنين^٤ عليه السلام - «افترقوا على أقوالٍ: منهم من جمل أمير المؤمنين حقيقة الإله»^٥، ومنهم من قال: إنّ الله تعالى حلّ فيه، ومنهم من قال: إنّ الله اتّحد^٦ به، «ومنهم من قال: إنّ نبيّ، وهذه الأقوال» كلّها «باطلة، لأنّنا قد بيّنا أنّ الله تعالى ليس بجسم» وذلك يبطل القول الأوّل وهو كون أمير المؤمنين حقيقة الله تعالى، لكون أمير المؤمنين عليه السلام جسماً.

[قوله]^٧: «وأنّه^٨ يستحيل عليه الحلول» وهو يُبطل القول الثاني.

[قوله]^٩: «والاتّحاد باطل بما تقدّم» وبه يبطل القول الثالث.

«وقد بيّنا أنّ محمّداً - صلى الله عليه وآله - خاتم الأنبياء» وبه يبطل القول الرابع، «فبطل قولهم جملة^{١٠}، والسبب في غلطهم ما شاهدوا من معجزات أمير المؤمنين عليه السلام» الباهرة للعقول والألباب، «و تلك» المعجزات «لاتدلّ على» شيء من «أقوالهم، لصدور أمثالها عن الأنبياء المتقدمين كموسى [وعيسى]^{١١} عليهما السلام» مع انتفاء الإلهية عنهما بالاتّفاق.

١. الأصل: + نبيّنا.

٢. الأصل: غالوا.

٣. الأصل: إلهاً حقيقةً.

٤. من النسختين.

٥. من النسختين.

٦. من ألف وب.

٧. الأصل و الف: عليهم.

٨. الف و ب: - أمير المؤمنين.

٩. الأصل: يحدّته.

١٠. الف: فإّنه.

١١. الف: - جملة.

[المقصد الخامس عشر: في الإمامة]

[و فيه مسائل:]

[المسألة الأولى: في أنها واجبة]

قال المصنف: «و الإمامة واجبة عقلاً، لأنها لطف يقرب من الطاعة و يبعد عن المعصية و يختل حال^١ الخلق مع عدمها، و قد ذكر أصحابنا فيها وجوهاً من إرشاده إلى الصنائع^٢ و تمييز الأغذية من السموم^٣ و غير ذلك.»

«و واجبة سمعاً أيضاً لقوله تعالى: ﴿و الشَّارِقُ وَ الشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، و الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به، و لقوله عليه السلام: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ»، و هو إلزام، و إجماع الصحابة حجة على ذلك أيضاً.»

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية إلى أنّ الإمامة واجبة عقلاً و سمعاً و هو مذهب الكعبي و أبي الحسين البصري و جماعة من المعتزلة، لأنّ أبا الحسين البصري و الكعبي ذهبوا إلى وجوبها^٤ عقلاً على الخلق، و الإمامية قالوا: إنّها واجبة على الله تعالى، «و ذهب جمهور المعتزلة و الأشاعرة إلى أنّها واجبة سمعاً» و المراد من وجوب الإمامة وجوب نصب الإمام. «و احتجّ الشيخ على وجوبها عقلاً بأنها» - أي الإمامة - «لطف و اللطف واجب» للاستفراق

٢. الأصل و ب: الصانع.

٤. سورة المائدة، الآية ٤١.

١. الأصل: خلق.

٣. الأصل: السمومة.

٥. الأصل و الف: وجوبهما.

وإلا لما كانت الكبرى كَلَيْتَةً [١٢٩ آ] وحينئذٍ لا ينتج هذا القياس قولنا: الإمامة واجبة. واعلم أنَّ هذه الحجَّة إنما تنتج وجوب الإمامة في الجملة و هي ^١ أعمّ من كونه سمعياً أو عقلياً ولا تنتج المطلوب الذي هو وجوب الإمامة عقلاً، إلا إذا خصّص الوجوب في الكبرى بالعقلي.

«بيان الصغرى» - يعني كون الإمامة لطفاً - «أنّها» - يعني الإمامة - «تقرّب من الطاعة وتبتعد عن المعصية، فإنّا نعلم بالضرورة أنَّ الناس إذا كان لهم رئيس» مطاع ^٢ «قاهر ينتصف للمظلوم من الظالم و يردعهم عن المعاصي و يأمرهم بالطاعات، فإنَّ الناس يكونون من الطاعات أقرب و من المعاصي أبعد» ولا معنى للطف إلا هذا.

«و أمّا الكبرى» - يعني وجوب كلّ لطف - «وقد تقدّمت» في البحث عن الأقطاف.

قوله: «و هذا برهان قطعيّ و الشكوك عليه ضعيفة أبطلناها في كتاب المناهج».

و قال في الكتاب المذكور عقيب ذكر هذا الدليل ما هذه ^٤ صورته بعبارة: «فإن قيل: لانسليم أنَّ الإمامة لطف عقليّ، بل لطف سمعيّ، فلا يجب عقلاً».

سَلَمْنَا، لكن لطف يقوم غيرُه مقامه أو لطف لا يقوم غيرُه مقامه [م ٤] و على هذا التقدير لاتعين الإمامة للوجوب؛ سَلَمْنَا، لكن وجوب الإمامة لا يكفي فيه وجه المصلحة ^٥ مالم يعلم فيه انتفاء جهات القبح بأسرها، فلم لا يجوز أن تكون الإمامة قد اشتملت على نوع مفسدة لانهلعه، فلا يصحّ الحكم بالوجوب ^٦.

لا يقال: إنّنا لنعلم فيه وجه قبح فيجب نفيه و لأنَّ هذا آتٍ في معرفة الله تعالى، فيلزم الحكم بعدم وجوبها.

لأنّا نقول: قد بيّنا ضعف الاستدلال بعدم ^٧ العلم على عدم، و أمّا المعرفة فالفرق أنّا نحكم

٢. الأصل: لأنّها.

٤. الأصل: هذا.

٦. الف: بالجور.

١. في النسخ الثلاث: هو.

٣. الف و ب: مطاع.

٥. الأصل: المطلحة.

٧. الأصل: بعد.

بوجوبها علينا و هو يكفي فيه بيان وجه الوجوب و إن جَوَزنا فيه اشتماله على المفسدة، أمّا الإمامة فلما أوجبتوها على الله تعالى لم يصحّ ذلك إلّا بعد أن تثبتوا اشتمالها على عدم المفساد، ثمّ إنّنا نذكر وجه المفسدة و ذلك من وجوه:

الأوّل: أنّ في نصب الإمام إثارة الفتن^١ و قيام الحروب، كما في زمن عليّ عليه السلام و الحسن و الحسين عليهما السلام.

الثاني: أنّ مع وجود الإمام يخاف^٢ المكلف، فيفعل الطاعة و يترك المعصية^٣ للخوف منه، و ذلك يوجب أن لا يترك المكلف القبيح لقيحه و لا يفعل الطاعة لحسنها، بل للخوف و ذلك من أعظم المفساد.

الثالث: فعل الطاعة و ترك المعصية عند فقدان الإمام أشدّ منها عند وجوده، فيكون الشواب عليهما في حالة فقده أكثر منه حالة وجوده، و ذلك فسادٌ عظيم.

سَلّمنا أنّ الإمامة لطف، لكن لا نسلم أنّها دائماً كذلك^٤، فإنّه قد يكون في بعض الأزمنة من يستنكف من اتّباع غيره، فيكون نصب الإمام في ذلك الوقت قبيحاً.

سَلّمنا، لكن ههنا لطف آخر، فلا تسمّى الإمامة^٥ للوجوب و بيانه: أنّ الإمام معصوم، فعصمته إن كانت لإمام آخر تسلسل، و إن كانت لا لإمام آخر فقد ثبت المطلوب، لأنّ امتناع^٦ الإمام من المعصية^٧ و ترك الواجب لا يقف على الأمام، بل له لطف آخر.

لا يقال: إنّنا نعلم بالضرورة أنّ القوم الذين لا يكونون معصومين ينزجرون عن القبائح أتمّ عند وجود الإمام.

لأنّنا نقول: جاز أن يكون في بعض الأزمنة القوم بأسرهم معصومين فيه، فلا يكون نصب الإمام هناك واجباً [١٢٩ ب]، و لأنكم حينئذٍ تجعلون العصمة قائمة مقام الإمام في ذلك الوقت،

١. الأصل: إثارة في التغيير.

٢. الأصل: بطف.

٣. الف و ب: القبيح.

٤. الأصل: إفساد.

٥. الأصل: لذلك.

٦. الف: الأمة.

٧. الأصل: الامتناع.

٨. الأصل: العصمة.

فجاز في كل وقت، فلا يتعين وقت من الأوقات لوجوب نصب الإمام على التعيين، ولأنه جاز أن يكون غير العصمة سبباً في الامتناع عن الإقدام على المعاصي.
سلمنا، لكن ههنا ما يدل على أنها ليست لطفاً^١، وذلك لأنها إما أن تكون لطفاً في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب والقسمان باطلان:

أما الأول: فعلى^٢ قسمين وذلك لأن القبايح منها ما يدل العقل عليها ومنها ما يدل السمع عليها، فإن جعلتم الإمام لطفاً^٣ في الشرعيات لم يلزم وجوبه مطلقاً، لأن الشرع لا يجب في كل زمان وجوب اللطف تابع لوجوب الملطوف فيه، وإن جعلتموه لطفاً في العقلية فنقول: القبايح العقلية إن تركت لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينية وإن تركت لذلك^٤ كانت مصلحة دنيوية، لأن في ترك الظلم والكذب مصلحة دنيوية ضرورة اشتماله على مصلحة النظام، لكن معنى ترك القبيح^٥ لقبحه هو أن الداعي إلى ترك الظلم هو كونه ظلماً وذلك من صفات القلوب، وإن جعلنا الإمام لطفاً في ترك القبيح سواء كان لوجه قبحه أو لا لوجه قبحه كان ذلك الترك مصلحة دنيوية، فيكون الإمام لطفاً في المصالح الدنيوية وذلك غير واجب بالاتفاق على الله تعالى.

وإن جعلناه لطفاً في ترك القبيح لوجه قبحه فقد جعلنا الإمام لطفاً في صفات القلوب لا في أفعال الجوارح، وذلك باطل لأن الإمام لا اطلاع له على البواطن.
لا يقال: يحصل بسبب الإمام القاهر مواظبة^٦ الناس على فعل الواجبات العقلية من أفعال الجوارح وذلك يفيد استعداداً تاماً لخلوص^٧ الداعي في أن ذلك الفعل يفعل لوجه^٨ وجوبه ويترك لوجه^٩ قبحه وذلك مصلحة دينية.

لأننا نقول: هذا يقتضي وجوب اللطف في المصالح الدنيوية على الله تعالى، لأن على ذلك

١. الأصل: لفظاً. ٢. الأصل: فعل.

٣. الأصل: لطف. ٤. الأصل: كذلك.

٥. الأصل: القبح. ٦. الأصل: مواظبة.

٧. الف: لخصوص. ٨. الأصل: لوجه.

٩. الأصل: ترك الوجه.

التقدير تكون المصالح الدنيوية و المواظبة^١ عليها سبباً لرعاية المصالح الدينية و ذلك غير واجب اتفاقاً.

سلمنا، لكن يكون نصب^٢ الإمام من المصالح الدينية إذا كان ظاهراً نافذ الحكم أو إذا لم يكن [م ع] و ذلك لأنَّ الإمام إنما يفيد الانزجار^٣ عن القبائح و الإقدام على الطاعات إذا كان قاهر اليد، أما إذا لم^٤ يكن [فلأ]^٥، لكنكم^٦ لا توجبون^٧ ذلك، فما^٨ هو لطف غير واجب عندكم و ما توجبونه فغير لطف.

سلمنا، لكن ينتقض ما ذكرتموه بالقضاء و الأمراء، فإنهم إذا كانوا معصومين كان الناس أقرب إلى الطاعة و أبعد من المعصية و ذلك يقتضي كون عصمة هؤلاء لطفاً، فإن وجبت لزم خلاف مذهبكم و إلا انتقض دليلكم.

سلمنا، لكن لا نسلم أنَّ اللطف واجب و قد تقدّم.

سلمنا أنَّ اللطف واجب، لكن ليس كلُّ لطف^٩، بيانه: أنَّ فاعل اللطف له ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يعلم أنَّ الملطوف له يفعل الملطوف فيه.

و ثانيها: أن لا يعلم أنَّه لا يفعله.

و ثالثها: أن يعلم أنَّه لا يفعله.

ففي الأوّل و الثاني نسلم أنَّه يجب فعل اللطف و أمّا الثالث فلانسلم أنَّه يجب [فيه]^{١١} فعل اللطف، و الله تعالى لا بدّ و أن يكون عالماً إمّا بالفعل فيجب اللطف، أو^{١٢} بعدمه فلا يجب، فإذا كان كذلك فلا يجب على الله تعالى نصبُ الإمام [إلا]^{١٣} إذا علم ارتفاع المكلف به، و ذلك غير

٢. الف و ب: - نصب.

٤. الأصل: قاهراً إليه.

٦. من النسختين.

٨. الأصل: محسوس.

١٠. الأصل: + واجب.

١٢. الأصل: و إمّا.

١. الأصل: المواظبة.

٣. الأصل: الانزعاج.

٥. الأصل: + كان.

٧. الأصل: كيكم.

٩. الأصل: فيما.

١١. من النسختين.

١٣. من النسختين.

معلوم^١ لاحتمال أن يعلم الله تعالى في بعض الأزمنة أن الإمام ليس في حقهم لطفاً محصلاً وإن كان لطفاً مقرباً، فلا يجب فيه نصب الإمام، ثم كل زمان يحتمل ذلك، فلا يصح [١٣٠ آ] الحكم بالوجوب على الله تعالى في شيء من الأزمنة.

سألنا، لكن متى يجب اللطف إذا كان ممكناً^٢، أو إذا لم يكن [م ع] وإذا كان كذلك فيحتمل أن يكون نصب الإمام في بعض الأزمنة غير مقدور له تعالى، فلا يكون واجباً.

و بيان هذا الاحتمال أن الله تعالى قد يعلم في بعض الأزمنة أن كل من خلقه فيه فإنه يكفر أو يفسق، فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم مقدوراً له وهذا يحتمل في كل زمان.

لا يقال: لو لم يكن خلق المعصوم في ذلك الزمان لبطل التكليف بخلاف الكافر، فإنه لا لطف له في الحال والمآل، فلما استحال^٣ ذلك مطلقاً لاجرم لم يتوقف عليه التكليف، أما اللطف الحاصل من الإمام فهو وإن لم يكن مقدوراً في الحال، لكنه يمكن في المستقبل، فلا جرم يقيح التكليف في المآل بدون الإمام.

لأننا نقول: كما أن الكافر لما لم يكن لطفه مقدوراً أصلاً وحسن التكليف، فكذلك لم لا يجوز أن يقال: المعصوم في هذا اليوم لما لم يكن مقدوراً لاجرم لم يتوقف عليه التكليف. والجواب قد بينّا أن الإمامة لطف عقلي.

قوله: "لم لا يقوم غيرها مقامها"، قلنا: لا اتفاق العقلاء في جميع المواطن^٤ على اختلاف طبقاتهم في الأزمنة على الاتفاق على نصب الرؤساء لأجل دفع ضرر^٥ فسادهم ولو كان هناك طريق آخر أو بدل^٦ لا التجأوا إليه.

قوله: "لم لا يجوز اشتغالها على نوع من المفسدة"، قلنا: إن المفساد معلومة لنا محصورة لكوننا مكلفين باجتنابها وتلك منتفية عن الإمام وقد تقدّم هذا وهذا السؤال غير مسموع من أبي الحسين وأصحابه لوروده عليهم وما ذكروه من المفساد^٧ فمتدفع، أما الأول فلأننا نقول: لم لا يجوز أن يكون لولا إمامة عليّ والحسن والحسين عليهم السلام لظهر من الفتن ما هو أشد من

٢. الأصل: ممكناً.

٤. الأصل: المواطن.

٦. ب: - بدل.

١. الأصل: + و.

٣. الأصل: استحال.

٥. الف و ب: - ضرر.

٧. الأصل و ب: الف د.

ذلك.

سلمنا، لكن اللطف لا يجب مع ارتفاع^١ المفاصد في كل زمان، بل في الأكثر. وأما الثاني فلأن ذلك يقتضي قبح الإمامة مطلقاً سواء وجبت بالعقل أو من الله تعالى وذلك باطل اتفاقاً، ثم إننا نقول: المكلف إما مطيع وإما عاصٍ ووجه اللطف في الأول تقويته على فعل الطاعة وأما الثاني فلا نسلم أن ترك المعصية منه - لا لكونها معصية - قبيح، بل القبيح هو ذلك الاعتقاد وهو كون الترك لا لكونها معصية ووجه اللطف فيه حصول الاستعداد بسبب التكرير والتذكير الموجب لفعل الطاعة لكونها طاعة ولترك المعصية لكونها معصية.

وأما الثالث فلأنه وارد في كل لطف مع أننا قد بينّا وجوبه فيما سلف وأيضاً فلانسلم جواز ترك^٢ اللطف سواء زاد^٣ الثواب به^٤ أو لم يزد^٥ وهذا مذهب أبي علي، ثم إنه يلزم من ذلك قبح كل لطف وأيضاً يلزم منه على تقدير الوجوب - أي وجوب الثواب - على الله تعالى.

قوله: "إنه قد يتفق في بعض الأزمنة من يستنكف عن طاعة الإمام فلا يكون لطفاً حينئذٍ"، قلنا: لانسلم اتفاق أهل زمان من الأزمنة التي وقع التكليف فيها على ذلك، نعم قد يكون البعض بهذه المثابة، لكن البعض لو^٦ نظر إليه لكانت بعثة الأنبياء قبيحة لاستنكاف البعض منها وأيضاً فهذا إنما يكون بالنسبة إلى شخص معين، أما مطلق الرئيس فلا ونحن الآن لم نعرض لتعيين^٧ ذلك الرئيس وأيضاً [١٣٠ ب] فلأن المفسدة الحاصلة عند عدمه أغلب منها عند وجوده، فيجب وجوده نظراً^٨ إلى حكمته.

قوله: "المصمة لطف آخر فلا تميّن الامامة^٩ للوجوب"، قلنا: الإمام لاشك في كونه لطفاً بالنسبة إلى غير المعصومين مع بقاء التكليف، فيكون حينئذٍ واجباً، أما إذا فقد أحد الشرطين وهو جواز الخطأ على المكلفين أو التكليف لم تقل بالوجوب حينئذٍ وذلك لا يضرنا^{١٠}.

١. الف: - ترك.

٢. الف: - به.

٣. الأصل: له.

٤. الأصل: فطر.

٥. الف: لا يصير.

١. الأصل: إيقاع.

٢. الف و ب: أراد.

٣. الف و ب: لم يرد.

٤. الأصل: لتغيير.

٥. الف و ب: الإمام.

لا يقال^١: مذهبكم وجوب الإمامة مع التكليف مطلقاً.
 لأننا نقول: لانسَلَم، بل مع شرط آخر وهو جواز الخطأ.
 قوله: "الإمامة إما لطف في أفعال الجوارح أو في أفعال القلوب".
 قلنا: إنها مصلحة فيهما، والشرع لانسَلَم جواز انقطاعه مع بقاء التكليف، وهذا المنع يتأتى
 من القائل بعدم جواز انفكاك التكليف العقلي عن السمي.
 سلّمنا، لكن ترك الظلم ليس^٢ مصلحة دنيوية^٣ لا غير، بل هو مصلحة دينية و دنيوية، لأن
 الإخلال به من التكليف العقلي و السمي.
 سلّمنا، لكنّه يكون لطفاً في أفعال القلوب، فإنّ ترك التبيح لأجل الإمام ابتداءً ممّا يؤثّر
 الاستعداد التام لتركه لقبه.
 قوله: "الإمام إنّما يكون لطفاً إذا كان ظاهراً"، قلنا: ممنوع، فإنّه مع غيبته يجوز المكلف
 ظهوره^٤ لكل لحظة^٥، فيمتنع من الإقدام على المعاصي و ذلك يكون لطفاً.
 لا يقال: تصرف الإمام إن كان شرطاً في كونه لطفاً وجب على الله تعالى فعله و تمكينه^٦
 وإلا فلا لطف.
 لأننا نقول: إنّ تصرفه لا بدّ منه في كونه لطفاً و نسَلَم أنّه يجب عليه تعالى تمكينه، لأنّ اللطف
 إنّما يجب إذا لم يناف التكاليف و خلق الله تعالى الأعواز^٧ للإمام^٨ ينافي التكاليف و إنّما لطف
 الإمام يحصل و يتمّ بأمور منها خلق الإمام و تمكينه بالقدرة و العلوم^٩ و النصّ عليه باسمه
 ونسبه و هذا يجب على الله تعالى و قد فعله، و منها تحمّله^{١٠} الإمامة^{١١} و قبوله و هذا يجب على
 الإمام و قد فعله، و منها النصرة للإمام و الذبّ عنه و امتثال أوامره و قبول قوله و هذا يجب على

١. الأصل: لا يقول، الف: بالاتفاق. ٢. ب: + له.

٣. الأصل: و ثبوته. ٤. الأصل: ظهوره.

٥. الأصل: بخطه. ٦. الأصل: تمكّنه.

٧. الأصل و ب: الاعوان. ٨. ب: الإمام.

٩. الأصل و ب: بالقدر و العلوم، الف: بالقدرة و العلم.

١٠. الأصل: تحمّل. ١١. الف: - الإمامة.

الرعية.

قوله: "كون القضاة والأمرأء معصومين لطف"، قلنا: ممنوع ولأنّ هذا لا يرد على كون الإمامة لطفاً، بل يرد على كون اللطف واجباً، فهو وارد على المعتزلة وأيضاً فهذا لا يرد علينا، لأنّا^١ لم نثبت عصمة الإمام بكونها لطفاً، بل أثبتناها بلزوم التسلسل^٢ على ما يأتي.

قوله: "لم لا يجوز أن يكون بعض الأزمنة يعلم الله تعالى عدم الانتفاع بالإمام فيه، فلا يكون نصبه واجباً".

قلنا: اللطف قديكون محصلاً وقديكون مقرباً^٣ والأوّل واجب على مأمّر وكذلك الثاني [أيضاً]^٤ والفائدة فيه إزاحة عذر^٥ المكلف ولأشكّ في أنّ الإمام^٦ لطف مقرب في كلّ وقت، فيكون نصبه واجباً^٨ دائماً.

سألنا، لكن لأشكّ في أنّ الإمام [يكون]^٩ لطفاً محصلاً بالنسبة إلى بعض المكلفين قطعاً واتفاق الجميع على عدم الانتفاع به ممّا يتمتع حصوله.

قوله: "لم [لا]^{١٠} يجوز أن يكون في بعض الأزمنة خلق المعصوم غير مقدور"، قلنا: لو كان الأمر كذلك لسقط التكليف، لأنّ التكليف مع فوت اللطف إذا كان الفوات من غير المكلف قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح. انتهى كلامه في الكتاب المذكور ولنعد إلى ما كنّا فيه.

قوله: «وقد ذكر أصحابنا [١٣١ آ] في وجوب الإمامة وجوهاً أخرى^{١١} منها: أنّه ينبغي على النظر» - أي على وجوبه لكونه واجباً^{١٢} عقلاً -، «ومنها أنّه يعين على دفع الشبهات ويعضد العقل بتحصيل المقدّمات، ومنها أنّه يرشد إلى الصنائع الخفيّة» كما أرشد داود عليه السلام إلى صناعة لبّوس، قال^{١٣} الله تعالى: «وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ^{١٤}»، ومنها أنّه يرشد

١. الأصل: الانا.

٢. الأصل: للتسلسل.

٣. الأصل: متقرباً.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: غير.

٦. الأصل: كون.

٧. الف: الإمامة.

٨. الأصل: واجب.

٩. من النسختين.

١٠. من النسختين.

١١. سورة الانبياء: الآيات ٨٠.

١٢. في النسخ الثلاث: آخر.

١٣. سورة الانبياء: الآية ٨٠.

١٤. الأصل و ب: - لتحصنكم.

إلى معرفة السموم القاتلة لتجنب [إلى] الأغذية لتناول ويميز بينهما - أي بين السموم والأغذية - «و غير ذلك من الفوائد».

«و أمّا وجوبها سمعاً فبدل عليه^٢ وجوه»

«أحدها: قوله^٣ تعالى: ﴿وَالشَّارِقُ وَالشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، أمر الله بقطع يد السارق وليس المتولّي لذلك - أي لقطع يد السارق - «مجموع الأمة بالاتفاق، بل الإمام» - أي بل المتولّي لذلك الإمام -، «فقد أمرنا بما لا يتمّ إلّا^٤ بنصب الإمام، والأمر بالشئ أمر بما لا يتمّ ذلك الشئ إلّا به، فيكون نصبه واجباً»، لكونه مأموراً به والأمر للوجوب وهذا إنّما يدلّ على نصب الإمام على الخلق.

«الثاني: قوله صلى الله عليه وآله: "الأئمة من قريش" فهو» - يعني هذا الكلام - «وإن كان في صيغة الخبر إلّا أنّ المقصود به الأمر، أي يجب أن يجعلوا الإمام من قريش وهذا إلزام^٥ وأمر لأخبر حقيقة»؛ بل مجازاً، لأنه استعمال اللفظ في غير موضعه.

قوله: «و يحتمل أن يكون قول المصنّف: "وهو إلزام" راجعاً إلى الخبر» المذكور، «فإنّه رواية ضعيفة^٦ عند المصنّف، فلا يصحّ [منه]^٧ الاحتجاج به إلّا على الخصوم القائلين بعدم وجوب الإمامة كضرار والأصم» لاعترافهم بصحة الخبر، فهو إلزام لهم.

«الثالث: إجماع الصحابة على ذلك، فإنّهم لم يخلّوا بنصب^٨ الإمام»، وإنّما كان اختلافهم بعد رسول الله (ص) في تعيين الإمام، «و لو لم تكن الإمامة واجبة لأخلّوا به» - أي بنصب الإمام - «في بعض الأوقات».

و في هذه الملازمة نظر، و اعلم أنّ هذه الوجوه المذكورة إنّما تدلّ على وجوب الإمامة على الخلق ومذهب الإمامية المشهور وجوبها^٩ على الله تعالى خاصّةً وحينئذٍ يمكن أن يكون قول

٢. الأصل: على.

١. من النسختين.

٤. الأصل: لا

٣. سورة المائدة، الآية ٤١.

٦. الف و ب: فإنّ رواه ضعيف.

٥. للغير، بدل عن "و أمر لأخبر".

٨. الأصل و ب: نصب.

٧. من الف.

٩. لم ترد «وجوبها» في ألف.

المصنف: "و هو إلزام" راجعاً إلى الاستدلال بها على ذلك، إذ ليس مذهباً له و إنما قصد به إلزام منكري وجوب الإمامة مطلقاً.

[المسألة الثانية: في وجوب العصمة]

قال المصنف: «و واجب في الإمام عصمته و إلّا كانت علّة الحاجة إليه فيه، فيؤدّي إلى التسلسل، و أيضاً فنحن مأمورون بطاعته فلو أمر^١ بمعصيته لتناقض القول فلا بدّ من عصمته، و لأنّه إمام من يفعل الشيء لأجله و إلّا كانت اليهود و النصارى أئمةً لنا، و يستحيل التعبد باتباع غير المعصوم لقبه، و لأنّ الأئمة مختلفة في الأحكام فلا بدّ من حجة تقطع اختلافهم و يظهر لنا منه العلم، و لأنّ أدلّة غيره باطلة من الرأي و الخبر المفرد فلا بدّ من إثباته، و لأنّ الشريعة إمّا أن تحتفظ بالأئمة أو به و الأئمة يجوز خطاؤها و إلّا لم يجز له صلى الله عليه و آله أن يقول: «ألا لا تزجّعوا بنيدي كفّاراً» و لا قوله^٢: «أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم» فلا بدّ منه، و لأنّ خصائص الرسول متحقّقة في الإمام من كونه يولّي و لا يولّي عليه و يغزّل و لا يغزّل إلى غيره، فوجب عصمته كعصمته^٣».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب أصحابنا الإمامية رحمهم الله تعالى إلى وجوب عصمة الإمام [١٣١ ب] و هو قول الإسماعيلية خلافاً لجميع الفرق» - أي [إلى] ^٤ المغايرة^٥ لهما -، «لنا» على وجوب عصمة الإمام «وجوه»:

«الأوّل^٦: أنّه لو لم يكن^٧ الإمام معصوماً لزم التسلسل و اللازم» و هو التسلسل «باطل، فالملزوم» - و هو عدم عصمة الإمام - «مثله»، أي في البطلان.
«بيان الملازمة أنّا قد بيّنا أنّ علّة الحاجة إلى الإمام هي جواز الخطأ» - أي على غيره من

١. سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

٢. من الف.

٣. الأصل: كاول.

١. الأصل: أمرنا.

٢. الأصل: إلى، بدل عن "كعصمته".

٣. ب: المعزلة.

٤. الأصل: لم يجب.

الأئمة - ، «فلو كانت هذه العلة»، يعني جواز الخطأ - [«موجودة في الإمام لزم احتياجه إلى إمام آخر»] تحقق الحكم عند تحقق العلة، وذلك الإمام الآخر إن كان معصوماً ثبت المطلوب وإلا افتقر إلى إمام آخر^١ وهكذا إلى غير النهاية، «و هو عين التسلسل».

«الثاني: أنا مأمورون بطاعة الإمام بالإجماع، و لقوله^٢ تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، فلو أمر بمعصية لزم التناقض لثبوت النهي عن المعصية» وإلا لم تكن معصية^٣ «مع الأمر بطاعته» الملزوم للأمر بها، فيكون^٤ مأموراً بها منهياً عنها وهو المراد من التناقض، «و اللازم» - يعني التناقض - «باطل» بالضرورة، «فالملزوم^٥ - وهو عدم العصمة^٦ - مثله».

و اعلم أن مقدم^٧ الشرطية التي ذكره^٨ الشارح دام ظلّه وهو الملزوم هنا ليس عدم العصمة^٩، بل الأمر بالمعصية على ما يظهر من كلامه دام ظلّه و حينئذٍ ينتج الدليل المذكور استحالة هذا الملزوم - أعني أمره بالمعصية - [نعم]^{١٠} عدم العصمة ملزوم لعدم استحالة الأمر بالمعصية وهو ظاهر، فاستحالة الأمر بالمعصية الذي هو نتيجة هذا الدليل ملزوم للعصمة^{١١}.

«الثالث: أنه» - يعني الإمام - بحسب العرف «[إمام]^{١٢}» بحسب اللغة وإلا لزم النقل المخالف للأصل، «و الإمام من يفعل الشيء لأجل أنه فعله، لا من^{١٣} يفعل مثل فعله مطلقاً» بحيث يكون من يوافقه^{١٤} الناس في فعله لأجل أنه فعله إماماً، «وإلا لكانت اليهود والنصارى أئمة لنا [في كثير من الأحكام]»، لأننا نفعل مثل أفعالهم في أشياء كثيرة لا لأجل أنهم فعلوها، «و ذلك» - يعني كون اليهود والنصارى أئمة لنا - «باطل بالاتفاق، وإذا كان كذلك» -

٢. سورة النساء، الآية ٥٩.

١. من النسختين.

٤. الأصل: و يكون.

٣. الأصل: وإلا لم يعصه.

٦. الف: المعصية.

٥. الأصل: و الملزوم.

٨. الف: ذكرها.

٧. الف و ب: مقدمة.

١٠. من النسختين.

٩. الأصل: عدم المعصية.

١٢. من النسختين.

١١. الأصل: المعصية.

١٤. الف: يوافق.

١٣. الأصل: لا أمر.

أي وإذا كان الإمام هو الذي يفعل الشيء لأجل أنه فعله - «ثبت أننا مأمورون باتباعه و بأن نفعل مثل ما فعله لتحقيق معنى الإمامة فيه، فيجب أن يكون معصوماً لأن الأمر باتباع غير المعصوم قبيح لجواز إقدامه على الخطأ» وهذا الدليل قريب من الدليل الثاني.

«الرابع: أننا مكلفون في كل واقعة باتباع^١ الحق فيها، والناس مختلفون، ولا يجوز أن يكون الحق مع كل واحد منهم لاستحالة حقيقة^٢ التقيضين^٣، فلا بد وأن يكون بعضهم محققاً وإلا لصح الخطأ على كل الأمة وهو محال اتفاقاً، «و اتباعه» - أي و اتباع ذلك الحق - «يستلزم العلم بصدقه» - أي وأن يكون معلوم الصدق - «و غير المعصوم ليس» معلوم الصدق فلا يتبع، «فوجب أن يكون ذلك» المتبع «معصوماً».

«الخامس: أن الأحكام الشرعية غير بديهية» بالضرورة «و لا يستقل العقل بإدراك الكل منها، فلا بد من أدلة ترشد إليها، و الرأي^٤» - يعني القياس - «باطل لوقوع الاختلاف فيه»، لأن الفرع الواحد يمكن مشابته لأصلين^٥ مختلفي الحكم، فيلحقه^٦ أحد المجتهدين بأحدهما و الآخر بالآخر، فيحصل^٧ الاختلاف و الفرقة و ذلك منهى عنه و لاختلاف الناس في الأمارات الموجب لاختلافهم في الأحكام المستندة إليها و لأنه مفيد للظن^٨، «و هو» - أعني الظن - «منهى عنه» لقوله^٩ تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يَفْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» [١٣٢ آ] و لاتفاق^{١٠} أكثر الصحابة على إبطاله، أي إبطال الرأي.

قال أبو بكر: «أي سماء تظلني و أي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي».

و قال عمر: «إياكم و المكايلة، قليل: و ما المكايلة؟ فقال: المقايسة».

و قال ابن عباس: «يذهب قُرَآؤُكُمْ^{١١} و صلحاؤُكُمْ و يتخذ^{١٢} الناس^{١٣} رؤساء جهلاً

١. الأصل: ساع.

٢. الف: النفيض.

٣. الأصل: الأصلين.

٤. الأصل: ففضل.

٥. سورة النجم، الآية ٢٨.

٦. الأصل: زهادكم.

٧. الأصل: من الناس.

٨. الف: يجد.

٩. الف: يجد.

يَقْسُونَ^١ الْأُمُورَ بِرَأْيِهِمْ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ ضَلُّوا أَوْ أَضَلُّوا. «وكذلك خبر الواحد»، فإنَّه كالقياس في أنَّه يغيد الظنَّ و أنَّه موجب للاختلاف باعتبار اختلاف المخبرين في أخبارهم^٢، «والتواتر» - أي خبر التواتر وهو المفيد للعلم - «مفقود في أكثر الأحكام، فلا بدَّ من المعصوم الذي يعلم الحكم بقوله» لوجوب صدقه.

«السادس: الشريعة» الإسلامية ليست مختصة بالقرن^٣ الأول - يعني الصحابة والموجودين في زمانه عليه السلام - «بالإجماع، بل هي ثابتة في حقِّ^٤ المكلفين إلى يوم القيامة»^٥، فلا بدَّ لها من حافظ ولا يجوز أن يكون «الحافظ» الكتاب «العزيز» لوقوع النزاع فيه - أي في دلالاته - على الحكم باعتبار ما يتطرق إلى اللفظ من الاحتمالات و باعتبار اختلاف القراءات كآية المسح^٦، «ولعدم إحاطته بجميع الأحكام» الشرعية ظاهراً، «ولا السنَّة كذلك أيضاً و لوقوع الإجماع على ذلك» - أي على أنَّ الكتاب العزيز غير حافظ للشريعة وكذا السنَّة - «ولا مجموع الأمة لجواز الخطأ على كلِّ واحدٍ منهم إذا خلوا عن المعصوم، فيكون الكلُّ كذلك، و لأنَّه صلى الله عليه و آله قال: «أَلَا لَأُتْرَجِّعُوا بَعْدِي كَفَّاراً» و ذلك نهى للجميع، فيجب تصوُّر الخطأ عليهم و إلَّا كان النهي قبيحاً، و لقوله^٧ تعالى: ﴿أَفَأَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ و ذلك خطاب للجميع و لو كان الجميع معصوماً لاستحال ذلك، فلم يبق الحافظ إلَّا الإمام و إنما يكون حافظاً لو كان معصوماً و إلَّا لجاز وقوع الخطأ في الشريعة، لأنَّه إذا لم يكن معصوماً جاز أن يزيد فيها أو ينقص منها، فلا يتحقَّق حفظه لها من الزيادة و النقصان.

«السابع: أنَّ خصائص الرسول صلى الله عليه و آله متحققة في الإمام من كونه^٨ يُولَّى» غيره «و لا يُولَّى» - أي لا يُولَّى غيره - «و يعزل» غيره عن ولايته «و لا يعزله غَيْرُهُ» عن مرتبته «و غير ذلك» من كون حكمه نافذاً على كلِّ من عداه «، فثبت فيه أحكامه» - أي أحكام الرسول

٢. الأصل: بأخبارهم.

٤. الأصل: خلق.

٦. الف و ب: المسيح.

٨. الأصل: لكونه.

١. الأصل و ب: يقتسبون.

٣. الأصل: الفرق.

٥. من النسختين.

٧. سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

صلى الله عليه وآله - «فيكون معصوماً كمصمته».

لا يقال: هذا قياس وأنت منعم من العمل به.

لأننا نقول: لانسلم أنه قياس وإنما هو إثبات حكم الجزئي لثبوته للكلّي^١، إذ قد ثبت أن المتولّي للشرعة الذي فيه^٢ الخصائص المذكورة يجب أن يكون معصوماً صوناً لأفعاله عن الخطأ كما^٣ في حق النبي صلى الله عليه وآله والإمام بهذه الصفات، فثبت فيه الحكم فهو الجزئي الذي أثبت له الحكم - أعني العصمة - لثبوتها للكلّي، أعني المتولّي للشرعة الموصوف بالخصائص المذكورة وليس ذكر الرسول عليه السلام لكونه أصلاً مقيساً عليه، بل للتنبيه على الحكم الكلّي وهو وجوب عصمة كل من يرجع^٤ إليه جميع من^٥ عداه [في الشرعة]^٦.

[المسألة الثالثة: في باقي صفات الإمام]

قال المصنّف: «وواجب في الإمام أنه أفضل بالعلم والشجاعة والزهد لقبح تقديم المفضل على الفاضل و واجب [١٣٢ ب] أن لا يشذ عنه شيء من أحكام الشرعة^٧ لقبحه كقبح نصب وزير لا يظلم^٨ بأعباء الوزارة، و التمكن^٩ ليس بشيء وإلا لجاز أن نولي البقال وزارة^{١٠} لتمكّنه^{١١}».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهبت الإمامية^{١٢} إلى أن الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته في العلم والشجاعة والزهد، فإن الأحكام والاعتقادات منوطة^{١٣} بالعلم وبقاء الاعتقاد - أي

١. الأصل: للكلّ.

٢. الأصل: التي فيه، ب: "الموصوف"، بدل عن "الذي فيه".

٣. ب: - كما.

٤. الف: رجع.

٥. من النسختين.

٦. الأصل: ماء.

٧. الأصل: الأحكام الشرعية.

٨. الف: التمكن.

٩. الف: - لتمكّنه.

١٠. الف: - وتمكّنه.

١١. الأصل: + رحمهم الله تعالى.

١٢. الأصل: منوط.

اعتقاد رعيته للحق - «و السياسة و الإنصاف منوطة^١ بالشجاعة»، فإن من لا يكون شجاعاً لا يهابونه^٢، فربما ارتد بعضهم عن دينه وربما ظلم بعضهم بعضاً لعدم خوفهم منه لجبنه، «و طريق النجاة منوط بالزهد»، فإن من لا يكون زاهداً في الأمور الدينية^٣ لابد و أن يبعثه دواعي الرعية في متاع الدنيا و طياتها إلى نيسان طريق النجاة و العروج إلى بارئته تعالى و تقدس و قد أشار رسول الله صلى الله عليه و آله إلى ذلك بقوله:

«حب الدنيا رأس كل خطيئة»، «فيجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته فيها»، أي في هذه الصفات - «لأننا نعلم بالضرورة قبح تقديم المفضول على الفاضل و إليه» - أي وإلى قبح تقديم المفضول على الفاضل - أشار تعالى في قوله^٤: «أَفَتَعْتَبِرُ بِمَا يُهْدَى إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْثَلُ لَا يَهْدَى إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ»، و يجب في الإمام أن لا يشذ عنه شيء من أحكام الشريعة^٥ و لا يتطرق إليه الخلل فيها لقبه، فإنه حينئذ يكون عاجزاً عن النهوض بوظائف الإمام، و نصب العاجز عن الإمامة إماماً قبيحاً، «كما يقبح في الشاهد نصب وزير لا يقوم بأعباء الوزارة».

«لا يقال: التمكن من المعرفة» بالأحكام «بالتعلم^٦ كافٍ في ذلك».

«لأننا نمنع ذلك و لهذا يقبح^٧ في الشاهد أن نوَلِّيَ البَقَالَ و شبهة الوزارة و إن كان متمكناً من العلم بما يحتاج إليه» بالتعلم و الإرشاد.

[المسألة الرابعة: في وجوب النص]

قال المصنف رحمه الله تعالى: «وجوب النص، و الشرط الخفي تحققه لابد من إثباته بالنص أو المعجز، و العلم بالإصابة لا يكفي لقبه في الاعتبار بالشاهد، و الأفضلية خفية أيضاً لوجوب

٢. الأصل: لأنها يومه.

٤. الأصل: نهى.

٦. الأصل: الاحكام الشرعية.

٨. الأصل: قبح.

١. الأصل: منوط.

٣. الأصل: الدينية.

٥. سورة يونس، الآية ٣٥.

٧. الأصل و ب: بالتعليم.

المساواة ثم المنظر^١، وهذا يظهر في كثرة الثواب ظهوراً بيّناً ويستدلّ عليه بامتناع التنفير وتحقّقه لو زاد ثواب أحد من رعيته عليه، ولأنّ الإمامة ركن عظيم كالصلوة وغيرها، فكما لم يثبت ذلك إلّا بالنصّ فكذلك هنا».

قال الشارح دام ظلّه: «ذهب الإمامية رحمهم الله تعالى إلى أنّ طريق الإمامة [هو النصّ لاغير، وقالت الزيدية: الطريق إمّا النصّ أو القيام والدعاء إلى نفسه، وقالت العباسية: طريق الإمامة]^٢ الإرث وباقي الجمهور قالوا: الطريق النصّ أو الاختيار».

«و اعلم أنّ النصّ قديكون بأن ينصّ النبيّ صلى الله عليه وآله عليه» - أي على الإمام - «كما نصّ على عليّ عليه السلام، أو بأن ينصّ الإمام المعصوم عليه كما في الأئمة» الاثني عشر «عليهم السلام»، فإنّ كلّ واحد منهم ينصّ على من بعده بالإمامة «، أو بأن يفعل الله تعالى المعجزة^٣ عقيب ادّعاؤه كما ظهر على يد عليّ بن الحسين عليهما السلام [و غيره]^٤ من الأئمة عليهم السلام».

وهنا قسم آخر لم يذكره دام ظلّه وهو النصّ من الله تعالى كما نصّ تعالى على عليّ عليه السلام في قوله^٥: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» الآية.

«لنا^٦» - أي على اعتبار النصّ [١٣٣ آ] في تعيين الإمام - «وجوه»:

«أحدها: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، فيجب أن يكون منصوباً عليه».

«أمّا المقدّمة الأولى» وهي وجوب كون الإمام معصوماً «، فقد تقدّم بيانها و أمّا المقدّمة الثانية فلأنّ العصمة من الأمور الباطنة والأشياء الخفية التي^٧ لا يمكن الاطلاع عليها» إلّا الله تعالى أو من يُطلّعه الله^٨ عليها، «فلو لم يجب النصّ» المفيد لتعيين الإمام وتميّز عن غيره من

١. الأصل: لوجوب مساواة النظر، الف: لوجوب المساواة ثم النظر، ب: لوجوب المساواة ثم الظنّ.

٢. من النسختين.

٣. الأصل: المعصية.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: أمّا.

٦. سورة المائدة، الآية ٥٥.

٨. الأصل: الذي.

٩. الأصل: لمن يطلع الله، الف: لمن يطلعه، ب: من يطلعه.

الأشخاص مع وجوب اتّباعه «لزم التكليف بما لا يطاق».

«لا يقال: لم لا يجوز أن يكون الله تعالى يفوّض التعيين» - أي تعيين الإمام - «إلينا لعلمه تعالى أننا لا نختار إلا المعصوم».

«لأنّا نقول: اختيارنا» - أي للإمام المعين - «مع علم الله تعالى لا يخرج التكليف» - أي بالتعيين مع عدم العلم بالمعصوم - «عن القبيح، فإنّ التكليف بما لا دليل عليه ولا إمارة مميّزة للمكلف قبيح^١ ولا يخرج من^٢ القبح العلم بوقوع ما [هو]^٣ المطلوب بالاتفاق، فإنّ المكلف يقتقر^٤ في الفعل «إلى دليل مميّز قبل الفعل بحيث يختار ما له الصفة المطلوبة، وعلمه^٥ بعد وقوع الفعل بالصفة» المطلوبة «غير مفيد لعدم الحاجة بعد وقوع الفعل إلى التخيير، وإنّما يحتاج» - أي^٦ إلى العلم - «قبل الفعل».

و أيضاً فإنّه على تقدير تفويض الله تعالى التعيين إلينا وإخباره بأنّ لأتعيّن^٦ إلا المعصوم - وكون ذلك ممكناً - يكون ذلك الإمام أيضاً منصوباً عليه من الله تعالى كما ينصّ الله تعالى على المعصوم بإظهار المعجز على يده لما تقرّر في العقول من قبح إظهار المعجز على يد الكاذب ولا يتنافى ذلك ما قلناه من وجوب كون الإمام منصوباً عليه.

«الثاني: أنّ الإمام قد بيّنا أنّه يجب أن يكون أفضل من رعيّته والأفضليّة من الأمور الخفيّة علينا، لأنّا إنّما نعول على الظاهر» و من المحتمل أن يكون من ظهر لنا فضلُهُ على غيره مفضولاً لذلك الغير، فلا بدّ وأن يكون علم ذلك مخصوصاً بعلام الغيوب وهو الله تعالى أو بمن^٧ أطلعه الله عليه من نبيٍّ أو وصيّ، فكان تعيين الإمام المعصوم لا بدّ وأن يكون من الله تعالى أو ممّن تثبت عصمته.

قوله: «و يجب أن يكون ظاهر^٨ الإمام أفضل من ظاهر غيره^٩»، إذ لو كان ظاهر غيره أفضل

١. الأصل: + يختار.

٢. الف: عن.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: و علم.

٥. ب: أي.

٦. الأصل: و إخباره بأنّا لانعين، الف: و اختياره بأنّا لانعين، ب: و اختاره بأنّا لانعين.

٧. الف: لمن، ب: ممن.

٨. الأصل: ظاهراً.

٩. الأصل: عترته.

لزم التنفير عنه المنافي لجوب اتباعه، «و يجب كون باطنه» - أي باطن الإمام - «مساوياً لظاهره، لأنّه معصوم»، فيستحيل أن يظهر منه ما يخالف ظاهره، «و لأنّ غيره لو كان باطنه أفضل من باطن الإمام لكان ذلك» الغير «أكثر ثواباً منه و ذلك يوجب التنفير عن الإمام» و علم ذلك مخصوص باللّه تعالى فلا تعلم إلّا من جهته.

«الثالث: أنّ الإمامة^١ ركن عظيم من أركان الدين و أصوله، فيجب أن تثبت بالنص، لأنّ ما هو دونها كالصلاة و الزكاة ثابت بالنص، فثبتها بالنص أولى»، لأنّ شدّة الاهتمام ببيان الأهمّ و النصّ عليه أولى من الاهتمام ببيان ما هو دونه و النبيّ صلى الله عليه و آله بعث لبيّن للناس شريعته التي جاء بها، فيستحيل أن يبيّن فروعها بالنص [١٣٣ ب] عليها و يهمل حال أصولها و أركانها و يجعل ذلك موكولاً إلى أمته من غير نصّ.

[المسألة الخامسة: في جواب الاعتراضات على ما تقدّم]

قال المصنّف: «القول في تتبع اعتراضات مخالفتنا في وجوب الإمامة و العصمة، القدر بغيبة الإمام و إلزامهم بإيجاب ظهوره باطل، لوجود الطريق - كما قلناه - في المعرفة».

«و إلزامهم وجود أئمة متعدّدة باطل، لأنّا نكتفي بخلفائِهِ الذين يرجعون إليه».

«و قيام غيرها مقامها لا يصحّ، لأنّه لا يعقل العصمة و كلامنا في رعيّة غير معصومين».

«و تخيّل امتناع جريان العصمة فاسد، لأنّها ممّا يزجر عنها كالكبائر^٢، لاسيّما عندنا».

«و حاجة أمير المؤمنين [عليه السلام]^٣ إلى النبيّ صلى الله عليه و آله [لم] يكن للامتناع من القبيح، بل لتعليم الأحكام».

«و التمسك بأنّ الممدود زمان الغيبة إمّا أن لا تسقط فتحتاج إلى ظهوره، أو تسقط و هو نسخ الشريعة باطل، لأنّ الحدود ثابتة في جنوب مستحقّها، فإن أدركهم ظهوره استوفاهما و إلّا فأمرهم إلى الله تعالى و إثمهم على المخيف له».

٢. الأصل: كالتأثير.

٤. من النسختين.

١. الأصل: الامام.

٣. من النسختين.

«و الاقتداء بنوابه في الأطراف البعيدة لا يوجب عصمتهم، لأن الاقتداء بهم ما كان لأجل فعلهم و لهذا يقتدون بإمامهم».

«و اختلاف الشيعة كان لغيبه الإمام، فما^١ أجمعوا عليه حق و ما اختلفوا فيه رجعنا فيه إلى أصله».

«و ما يدعي من اختلاف قول أمير المؤمنين عليه السلام دعاوي أحاد فاسدة و قد تكلم أصحابنا عليها^٢ في كتبهم».

«و التمسك بوقوع البعد عن الإمام فلا بد من النقل و إذا اكتفى [به]^٣ ثم اكتفى به عن الإمام جملةً فاسدٌ، لأنّه يكفي به لكون الإمام من ورائه^٤ و إذا عدم لم يوجد الحافظ».

«و تقديم عمرو^٥ بن العاص على أبي بكر و عمر كان في السياسة، و هو أعلم بها منهما».

«القول في الاعتراض على وجوب النص و تبعه التسوية بين الأوصياء و الأمراء و الأئمة فاسدٌ، لعدم اختصاصهم بالصفة الخفية».

«و اعلم أنّ هذه الصفة إذا ثبتت لم يبق للمخصوم مضطرب و الكلام كلّ في ثبوتها و قد قرّرنا فيها ما تقرّر يعون الله تعالى».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه اعتراضات المخالفين لنا في وجوب الإمامة و العصمة و النص مع الجواب عنها»:

«الأول: قالوا» - يعني المخالفين لنا - «لو كان الإمام لطفاً لكان الله تعالى مانعاً لنا عنه» - أي عن اللطف -، «لأنّه» - يعني الإمام - «ليس بظاهر و لا قاهر اليد فلا لطف لنا» فيه حينئذٍ و التالي باطل و المقدم مثله.

«و الجواب: أنّ الله تعالى خلق الإمام و كلّفه القيام بالإمامة» - أي تحمّل أعبائها و النهوض بوظائفها - «و الإمام تقبّل ذلك و أطاع الله تعالى فيه» - أي في القيام بالإمامة - «و هذا» القدر

٢. الأصل: و الف: عليهم.

٤. الأصل: رواية.

١. الأصل: فيما.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: عمر بن العاص.

«هو الواجب على الله تعالى و على الإمام، أمّا الواجب على المكلفين و هو امتثال أوامره و طاعته فذلك شيء يرجع إلى الأئمة، ففي زمان الغيبة الطريق إلى اللطف حاصل من الله تعالى و من الإمام، و الناس قد منعوا أنفسهم اللطف فاللوم عليهم» في ذلك، «و هذا^١ كما في المعرفة» - يعني معرفة الله تعالى - «فإنّها لطف إذا فعل الله تعالى الطريق إليها من الإيجاد و خلق القدرة على تحصيل المقدمات» المؤدّية [١٣٤ آ] إلى معرفته تعالى، «فلو منع العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادحاً في كون المعرفة لطفاً» و الحاصل منع الملازمة المذكورة في الاعتراض بمعنى^٢ أنّنا لانسلم أنّ الإمامة لو كانت لطفاً لكان الله تعالى مانعاً لنا عن اللطف، و استتار الإمام و عدم انبساط يده مستند إلى الأئمة.

«الثاني: قالوا» - يعني المخالفين - «: الإمام غير موجود في كلّ مكان» - أي في كلّ وقت من أوقات وجوده و بإمامته بالضرورة - «و ذلك» - أي عدم كونه في كلّ مكان - «يقتضي عدم اللطف في المكان الذي يخلو^٣ عنه، فكان^٤ يلزم أن يتعدّد^٥ الأئمة» بأن يكون^٦ في كلّ مكان من الأئمة إمام، «و هو خلاف مذهبكم».

«و الجواب: الاكتفاء يحصل باتّباعه» - يعني اتّباع الإمام - «و نوابه الراجعين^٧ إليه في الأحكام»، فإنّ وجود كلّ واحد منهم^٨ في^٩ مكان من الأئمة الخالية عن الإمام عليه السلام مع رجوعه إليه و أخذ الأحكام عنه لطف للموجودين في ذلك المكان، فبطل استلزام خلو المكان عنه خلوه عن اللطف أو وجود^{١٠} إمام غيره.

«الثالث: قلت» - أي في الدليل على وجوب الإمامة - «: الإمامة لطف، فتكون واجبة، وهذا» - يعني الدليل - «إنّما يتمّ إذا لم يعم غيرها» - أي غير الإمامة - «مقامها، أمّا إذا قام غيرها» من الأكطاف «مقامها، فإنّها لا تجب على التّعيين»، بل تكون واجبة على البدل بمعنى أنّ

١. الأصل:

١. الأصل: هذا.

٢. الأصل و ب: وكان.

٣. الأصل و الف: يخلو.

٤. الف: يكون.

٥. الف: تعدّد.

٦. الأصل: + أن.

٧. الأصل: الراجعين.

٨. الأصل: ا وجود، الف: له بوجود.

٩. الأصل: + كلّ.

الواجب أحد الأمرين: إما الإمامة أو ذلك اللطف القائم مقامها و مطلوبكم إنما هو وجوبها على التحيين.

«و الجواب: أن العقلاء بأسرهم في كل صُفْعٍ و زمانٍ يلتجئون إلى نصب الرؤساء في دفع الفساد، فلو كان هناك طريق آخر لفعلوه و لما لم يكن كذلك» - أي لم يفعلوا^١ طريقاً آخر دفعاً^٢ للفساد بسوى نصب الرؤساء، وإلاّ لالتجأوا إليه أو بعضهم في زمان ما - «لزم الانحصار» - أي انحصار دفع الفساد في نصب الرؤساء - «، و لأنّ الرعيّة غير معصومين إذ البحث فيهم» - أي في رعيّة ليسوا معصومين - «فيحتاجون إلى معصوم يؤمّن^٣ عليه الخطأ» ليرشداهم إلى الطاعات و يمنهم عن القبائح، «و غير الإمام لا يتصوّر أن يكون معصوماً».

و في هذا نظر، فإنّا لانسلم أنّ غير الإمام لا يتصوّر أن يكون معصوماً و كيف و من مذهبنا عصمة فاطمة عليها السلام و عصمة الملائكة و الأنبياء و مجموع الأئمة على رأي المخالفين و إن لم يكن فيهم شخص معلوم.

«الرابع: قالوا: الإمام كغيره في باب القدرة» - أي على المعاصي و الطاعات -، «فلو كان معصوماً أمكن أن يكون غيره كذلك» - أي معصوماً لتساويهما في القدرة - «لكن ذلك» - أي إمكان عصمة غير الإمام - «محال، لأنّه» - أي لأنّ ذلك المعصوم المغاير للإمام - «[إنما أن] يكون إماماً فيلزم تعدّد الأئمة، أو لا يكون إماماً و لا مأموماً لعدم احتياجه إلى الإمام» - أي في الترغيب في الطاعات و الترهيب من المعاصي - «، إذ لا يصدر عنه القبيح» لعصمته، «و الكل» - وهو وجود معصوم آخر غير الإمام و كلّ واحدٍ من لأزمتيّه و هما تعدّد الأئمة و وجود من لا يكون إماماً و لا مأموماً من المكلفين - «محال» [١٣٤ ب].

«و الجواب: العصمة ممكنة» - أي لغير الإمام - «و ما ذكرتموه» من لزوم تعدّد الأئمة أو كون بعض المكلفين لا إماماً و لا مأموماً «باطل، لأنّ حاجة المكلف إلى الإمام ليس لدفع المفاسد لا غير، بل لتعليم الشرائع أيضاً كما هو الحال عليه في أمير المؤمنين عليه السلام في حال

١. الف و ب: لم يفعلوا.

٢. الف و ب: دافعاً.

٣. الأصل: لا يجوز.

٤. الأصل و الف: اللازمة، ب: لارميه.

حياة النبي صلى الله عليه وآله، فإن أمير المؤمنين عليه السلام كان محتاجاً إلى النبي عليه السلام، «لا في الامتناع من فعل القبائح، بل في تعليم الشرائع وكذلك حال الحسن والحسين عليهما السلام في حياة أبيهما».

«الخامس: قالوا» - يعني المخالفين - «: أنتم استدللتم على أن الإمام محتاج إليه في تعليم الأحكام وإقامة الحدود، ففي زمان الغيبة إما أن يبقى تشريع الحدود ثابتاً أو لا، والثاني يلزم منه نسخ الشريعة» - أي الإسلامية، لاقتضاها تشريع الحدود ما دام التكليف باقياً، فرفع ذلك الحكم يكون نسخاً لها - «وذلك» - يعني نسخ الشريعة الإسلامية - «باطل بالإجماع، والأول يلزم منه إيجاب ظهوره على الله تعالى وهو عندهم باطل».

«والجواب: الحدود ثابتة غير ساقطة، فإن أدرك^١ ظهور الإمام عليه السلام المستحقين لإقامتها عليهم» - يعني المذنبين الفاعلين لما يوجب الحدود - «أقامها عليهم وإلا تولى أمرها الله تعالى يوم القيامة وكان الإثم» الحاصل «بالتارك للاستيفاء» - أي لاستيفاء الحدود من العصاة [في الدنيا]^٢ - «على المخيف له عليه السلام» المانع له من الظهور^٣ وبسط اليد.

«السادس: قالوا: يتمتع^٤ أن يكون الإمام في كل بلد ومكان» - أي في وقت واحد -، «وتعدّد الأئمة» بأن يكون في كل بلد إمام «غير واجب بالإجماع، فلا بدّ من النوائب القاسمين مقامه ليقتردي بهم من نأى عن الإمام عليه السلام وذلك النائب يجب أن يكون معصوماً، لأنّ الحاجة إنّما هي إلى المعصوم».

«والجواب: أن وجود المعصوم» - أي الواحد^٥ - «في الدنيا كافٍ، فإنّ^٦ النائب يراجعه ويخاف مؤاخذته، وهذان» - أي مراجعته وخوفه المؤاخذة على مخالفته - «يقتضيان ارتفاع المعصية بخلاف ما إذا لم يكن هناك معصوم أصلاً والاعتداء بالنائب من حيث اتّباعه لأمر الإمام^٧ المعصوم ولهذا يقتدي النائب به».

١. الأصل: إدرك.

٢. من النسختين.

٣. الأصل: ظهوره.

٤. الأصل: نمتع.

٥. الف: الواجب.

٦. الأصل: في.

٧. الأصل: لا من إمام، الف: لا من الإمام.

«السابع: اختلاف الشيعة» - أي في فروعهم - «دليل على فساد مقاتلتهم»، لأنهم يأخذون أحكامهم عن أئمتهم، فاختلافهم^١ فيها يدل على اختلاف أئمتهم أو مخالفة الواحد من أئمتهم لنفسه و ذلك مما يقدح في عصمتهم.

«الجواب: الاختلاف» إنما كان لغيبة الإمام و بعد العهد بمن^٢ تقدّمه من الأئمة عليهم السلام و كثرة الوسائط - أعني الرواة عنهم - و اختلافهم، و حينئذ لا يدل اختلاف الشيعة على اختلاف أئمتهم و لا مخالفة الواحد منهم لنفسه لاحتمال كذب بعض الرواة أو خطائهم^٣ في نقل الحكم عنهم عليهم السلام.

«و لو كان الإمام ظاهراً لما اختلفوا»، لأنهم حينئذ يأخذون الأحكام عنه بلا واسطة و هو معصوم لاختلاف في أحكامه.

و أمّا في حال الغيبة [١٣٥ آ] «فما أجمعوا» - يعني الشيعة - «عليه، فهو حق» لدخول الإمام عليه السلام فيهم، لكونه سيدهم و رئيسهم، «و ما اختلفوا فيه يرجع فيه إلى الأصل». «الثامن: قالوا: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الإمام الأوّل و قد ظهر عنه اختلاف أقوال في الفتاوى و حكم قضايا، ثمّ رجّع عنها و ذلك يدل على بطلان العصمة»، لاستحالة كون كلّ واحد من النقيضين^٤ صواباً.

«والجواب»: المنع من ذلك و الأخبار المتضمنة للاختلاف في فتاويه عليه السلام «أخبار فاسدة لا ينقلها إلّا الحاسدون» له الناصبون له العداوة، «و هي شاذّة^٥ لا يلتفت إليها مع وقوع الاتفاق» من الجميع «على أنّه عليه السلام كان يرجع إليه في الفتاوى» و الأحكام.

«و قد أورد المخالف و المؤلف الأخبار الدالة على فضله و كمال منزلته في العلم عن النبي صلى الله عليه و آله في قوله: «أنا مدينة العلم و عليّ بابها» و قوله: «أفضاكم عليّ» و قوله: «الحقّ مع عليّ و عليّ مع الحقّ يدور حيث مآدار» و غير ذلك من الأحاديث المشهورة و الأخبار

٢. الأصل: بعد العهد، طن، الف: بعد بمن.

٤. الف: - النقيضين.

١. الأصل: و اختلافهم.

٣. الأصل: خطأ.

٥. الأصل: إشارة.

المتواترة، فكيف تُعارضُ هذه الاخبار [بأخبار] ^١ آحاد شاذّة نقلها أعداؤه و مبنفوه والحاسدون له.

«التاسع: قالوا: الإمام إذا كان نائياً عن بلد لم يسقط التكليف عن أهله، و لا طريق لهم إلى معرفة التكليف إلّا النقل، وإذا اكتفى بالنقل ههنا وقع الاكتفاء بالنقل عن رسول الله صلى الله عليه و آله عن الإمام جملةً».

«و الجواب: النقل إنّما يكون محفوظاً من الغلط إذا كان الإمام من ورائه بحيث يعرفنا الفاسد من الصحيح، و هو» - أي تعريفنا فاسد المنقول و صحيحه - «ممكّن مع وجوده في غير البلد بخلاف ما ذكرتم» و هو النقل عن النبي صلى الله عليه و آله، فإنّه يكون بعده صلى الله عليه و آله في مظنة الخطأ و التحريف، و لا وسيلة لنا إلى العلم بصحة الصحيح ^٢ منها و فساد الفاسد من غير المعصوم.

«العاشر: قالوا: إنّ النبي صلى الله عليه و آله قدّم عمرو بن العاص على أبي بكر و عمر» و أمره عليهما «و هما أفضل منه، فلم يكن تقديم المفضول» على الفاضل «قبيحاً».

«و الجواب: أنّه صلى الله عليه و آله قدّمه في أمر الحروب و هو كان أعلم منهما فيها»، أي في الحروب.

«الحادي عشر: [قالوا: يجب] من اعتبار النصّ في الأئمة «تساوي الأئمة و الأوصياء و الأمراء في النصّ عليهم» لعدم الفرق، «و هو خلاف مذهبكم».

«و الجواب: أنّ الأئمة عليهم السلام أوجبنا النصّ فيهم لوجود الصفات الخفيّة علينا فيهم و هي العصمة و الأفضلية»، أي كونه أفضل ممّن عداه من أهل زمانه في جميع الفضائل، و لا وسيلة إلى علمها إلّا بالنصّ الصادر ممّن ثبت كونه صادقاً «بخلاف غيرهم» من الأمراء و الولاة، فإنّنا لا نشترط فيهم العصمة و لا كون الواحد منهم أفضل من غيره و لا مساواة باطنه لظاهره، بل يكفي سلامة ظاهره عن اقتراف الذنوب و ذلك لا يختار بعضهم ^٣ بنظر الإمام.

٢. الأصل: بصحيح.

١. من الف وب.

٣. الف: نقصهم، الأصل: نقصهم.

«ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنَّفَ رَحِمَهُ اللَّهُ ذَكَرَ أَنَّ مَبْنَى قَوَاعِدِ الْإِمَامِيَّةِ فِي الْإِمَامَةِ، أَيْ فِي إِثْبَاتِ إِمَامَةِ أَتَمِّهِمُ الْأَثْنِي عَشَرَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَانْتِفَاءِ إِمَامَةِ غَيْرِهِمْ مَعْنَى [١٣٥ ب] ادَّعَى إِمَامَتَهُ وَوَجُوبُ كَوْنِ الْإِمَامِ مَنْصُوصاً عَلَيْهِ وَغَيْرَ ذَلِكَ «عَلَى وَجُوبِ الْعَصْمَةِ» فِي الْإِمَامِ، «وَقَدْ ثَبَتَتْ» - أَيْ هَذِهِ الْمَقْدَمَةُ، يَعْنِي وَجُوبُ كَوْنِ الْإِمَامِ مَعْصُوماً -، «فَانْقَطَعَ الْخَصْمُ بِالْكَلْيَةِ» فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ.

[المسألة السادسة: في تعيين الإمام]

قال المصنف: القول في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صَلَّى الله عليه وآله بغير فصل، الكلام [على] ١ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ غَيْرُ مَعْصُومٍ مَعَ اشْتِرَاطِ الْعَصْمَةِ تَبْطُلُ إِمَامَتُهُ، فَتَعَيَّنَ إِمَامَةُ إِمَامِنَا، وَأَصْحَابُنَا عَلَى كَثَرَتِهِمْ يَنْقُلُونَ أَنَّهُ اسْتَخْلَفَهُ بِأَلْفَاظٍ ٢ صَرِيحَةٍ كَقَوْلِهِ: «هَذَا خَلِيفَتِي عَلَيْكُمْ وَإِمَامُكُمْ مِنْ بَعْدِي» وَهُمْ أَهْلُ تَوَاتُرٍ، وَيَنْقُلُونَ أَنَّ أَسْلَافَهُمْ كَانُوا أَهْلَ تَوَاتُرٍ، فَدَلَّ عَلَى اسْتِواءِ الْأَطْرَافِ فِي الشَّرْطِ، وَلِأَنَّهُ لَوْ حَدَّثَتْ هَذِهِ الدَّعَاوِي لَعَلِمَ وَقْتُ حَدُوثِهَا كَعَلَمِنَا ٣ بِالْوَقْتِ الَّذِي حَدَّثَتْ فِيهِ أَقْوَالُ الْفِرْقِ، وَنَصَّ عَلَيْهِ أَعْمَالاً كَنَصِّهِ أَقْوَالاً مِنْ إِخَائِهِ لَهُ وَتَرْوِيحِهِ ٤ ابْنَتَهُ وَغَيْرَ ذَلِكَ، وَلِأَنَّ أَصْحَابَنَا عَلَى كَثَرَتِهِمْ يَنْقُلُونَ مَعْجَزَاتِهِ عَقِيبَ ادَّعَائِهِ الْإِمَامَةَ وَذَلِكَ دَلِيلُ صَدَقِهِ، وَلِأَنَّ التَّوَرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ مَصْرُحَانِ بِإِمَامَتِهِ فِي مَوَاضِعٍ نَقَلَهَا أَصْحَابُنَا كَثِيرَةً.

قال الشارح دام ظلُّه: «اختلف الناس في الإمام ٥ بعد رسول الله صَلَّى الله عليه وآله، فقالت الإمامية وباقي فرق الشيعة: إِنَّهُ عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَالَ آخَرُونَ: إِنَّهُ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَهُمْ» - أَيْ الْقَائِلُونَ بِإِمَامَةِ الْعَبَّاسِ - «قَلِيلُونَ وَمَعَ ذَلِكَ» - أَيْ وَمَعَ قَتْلِهِمْ - «فَقَدْ انْقَرَضُوا» - أَيْ لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ أَحَدٌ فِي هَذَا الزَّمَانِ - «وَقَالَ بَاقِي الْمُسْلِمِينَ: إِنَّهُ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي قَحَافَةَ وَالْحَقُّ هُوَ الْأَوَّلُ وَاحْتَجَّ عَلَيْهِ الْمُصَنَّفُ بِوُجُوهٍ».

٢. الأصل: + كثيرة.

٤. الأصل: تزويج.

١. من النسختين.

٣. الأصل: كعلمنا.

٥. الأصل: الإمامة.

«الأول: أَنَّ الإمامَ إِنْ كَانَ معصوماً فهو عليٌّ عليه السلام، و التّالي» - وهو كون الإمام عليّاً عليه السلام - «كالمقدّم» - وهو كون الإمام معصوماً - «في كونه» - أي كون المقدّم - «حقاً، بيان صدق المقدّم ما بيّنا» فيما تقدّم «من وجوب العصمة» في الإمام.

«و بيان الملازمة» بين وجوب العصمة و تعيين عليٍّ عليه السلام للإمامة «: أَنَّ الاتّفاق واقع على أَنَّ أبابكر و العباس كانا غير معصومين، فتعيّنت إمامة عليٍّ عليه السلام» لوقوع الإجماع على أَنَّ الإمام بعد الرسول [صلى الله عليه و آله] هو أحد هؤلاء الثلاثة، فإذا انتفت الإمامة عن اثنين منهم تعيّن الثالث لها.

«الثاني: أَنَّ النبيّ صلى الله عليه و آله نصّ على عليٍّ عليه السلام» - أي بالإمامة بعده بلا فصل - «بالأقوال الصريحة» التي لا احتمال فيها، «فإن الشيعة على اختلاف طبقاتهم و تباعد أمكنتهم ينقلون تواتراً أَنَّ جماعة متواترين^٢» - أي واحد بعد واحد يُفيد قولهم العلم - «أخبروهم إلى أن ينتهي النقل كذلك» - أي أخبر كلّ واحد منهم عن جماعة أفاد قولهم العلم لكثرتهم - «إلى رسول الله صلى الله عليه و آله أَنَّهُ استخلفه» - أي جعله خليفة له بعده بلا فصل - «و قال له: أَنْتَ الخليفة من بعدي» و قال «مخاطباً لجميع أصحابه «: هذا خليفتي عليكم و إمامكم من بعدي».

«لا يقال: لم لاتكون هذه الأقوال مبتدعة».

«لأنّنا نقول: لو كان كذلك لعلم وقت ابتدائها كغيرها من أقوال الفرق المبتدعة» و الخوارج والغلاة و المجسّمة، «و كما نعلم أَنَّ مذهب الشافعي و أبي حنيفة مثلاً ظهرا في وقتها».

«الثالث: أَنَّ النبيّ صلى الله عليه و آله نصّ عليه بالأفعال» - أي فعل معه أفعالاً توجب العلم بأنّه خليفة [١٣٦ آ] من بعده -، «كما نصّ عليه بالأقوال، فإنّه ظهر له من الاختصاص به صلى الله عليه و آله و القرب منه ما لا يحصل لأحدٍ كإخائه [له] و إنكاح ابنته سيّدة نساء العالمين فاطمة عليها السلام و لم يولّ عليه أحداً من الصحابة و لم يبعثه في جيش أو أمرٍ إلّا

٢. الأصل: متواترة.

٤. الأصل: امرأة.

١. من النسختين.

٣. الأصل: على.

وهو الوالي^١ عليه و لم يَنْقِم عليه أمراً^٢ البتة مع ملازمته و كثرة مصاحبته مع توجّه عتبه صلّى الله عليه و آله على كثير من الصحابة و غير ذلك من الأفعال المؤذنة^٣ بكونه خليفة بعده.

«الرابع: ما تواترت به الشيعة و نقله غيرهم أيضاً [من معجزاته - أي^٤ من معجزات أمير المؤمنين عليه السلام - و إخباره بالغيب] كإخباره بقتل الحسين عليه السلام و موضع مصرعه و أفعاله الخارقة للعادة» كقلعه باب خيبر و قوله: «و الله ما قلعتُ بابَ خيبر بقوة جسمانية، بل بقوة ربّانية أو إلهية» «عقيب ادّعاءه الإمامة و ذلك يدلّ على صدقه بالضرورة».

«الخامس: ما ورد في التوراة و الإنجيل من التصريح بإمامته عليه السلام في مواضع كثيرة نقلها أصحابنا».

[المسألة السابعة: في الجواب عن اعتراضات الخصوم]

قال المصنّف: «القول في تتبّع اعتراضاتهم، عدم علمهم بذلك لا يقدح في التواتر، لعدم مخالطتهم لنا و لدخول الشبهة و التقليد، و لا يلزم مثل ذلك في إنكار البلدان لعدم الداعي، و بالدواعي فَازَقَ ثَقُلَ تأميره و إِمَامَتِهِ^٦ ثَقُلَ تأميره غيره و سائر الحوادث».

«و يوضحه أنّ كَيْفِيَّاتِ العبادات ممّا وقع [النزاع] فيها و قَدَّ النقلُ القاطعُ، فلو كان ما ذكرناه دون ما ذكرناه لم يقع^٧ النزاع كما لم يقع^٨ في الأصل مع^٩ تساويهما في النص^{١٠} و إلّا لم يصحّ الامتنال، و الاعتذار بوقوعها^{١١} مختلفاً يوجب [نقل و وقوعها مختلفاً]^{١٢}، و لأنّهم يقولون: إنّ النصّ وقع على^{١٣} الفعل و خالفناه لشبهة و هذا ممّا يمكن قوله لهم^{١٤} في هذا المقام، و لأنّ

٢. الأصل: و لم ينقم عليه أمرٌ، ب: و لم ينعم عليه أمراً.

٤. من النسختين.

٦. الأصل: تأخيرهِ و إقامته.

٨. الف: كالمرتفع.

١٠. الأصل: الامتنال.

١٢. من النسختين.

١٤. الأصل: قولهم.

١. الأصل: الولي.

٣. الأصل: المؤذنة.

٥. الف: - من.

٧. الف: لمرتفع.

٩. الف: منع.

١١. الأصل و الف: وقوعها.

١٣. الأصل: + هذا.

معجزات الرسول^١ عليه [السلام]^٢ قد وقعت و لم تتواتر و قد قابلهم أصحابنا في إنكار الثبوت وجودنا له ليس كتأثير^٣ زيد في غزاة مودة بإنكار الانتفاء، إذ^٤ وجدناه ليس كانتفاء النص^٥ على أبي هريرة و كل جواب لهم فهو جوابنا».

«و الالتجاء إلى سقوط تكليفهم - إذا لم يعلموا - باطل، لأنهم قادرون^٦ على العلم بتخليعية الشبهة و الاعتقادات الفاسدة، فهو كقول اليهودي: "إني^٧ لم أعلم نبوة محمد فيسقط تكليفي^٨".
«و المعارضة بأبي بكر في ادعاء^٩ النص عليه فاسد لأنه غير معصوم و لا أفضلهم و لا عالماً بكل الأحكام، فيستحيل النص عليه، و لأن أحداً لا يدعي النص عليه إلا شذوذ^{١٠} انقضوا و ذهبوا و ما يدعي ليس صريحاً، بل من أخفى الخفي و ما ظهر من حاله و حال أوليائه يمنع من وقوع النص عليه، و يمثل ذلك يبطل قول من عارضنا بالعباس».

«و عدم ذكر النص الجلي يوم السقيفة و موافقة بعضهم بعضاً عليه كان لدخول الشبهة، و ظن القوم أن تقديم أبي بكر^{١١} للصلاة ناسخ لما تقدم، و سكوت أمير المؤمنين عليه السلام كان للتقية و الخوف على النفس تارة و الدين^{١٢} أخرى، و ما نقل عنه^{١٣} من التظلم يدل على ما ذكرناه، و أما^{١٤} نقل القوم لفضائله فليس [موجباً]^{١٥} ضلال أحد منهم و تفسيقه، و ليس كذلك نقل النص الجلي، و النص الخفي يقارب نقل الفضائل، لإمكان دخول [١٣٦ ب] الشبهة».

قال الشارح دام ظله: «هذه اعتراضات الخصوم على ما تقدم مع الجواب عنها:»
«الأول: قالوا: ادعيتم النقل المتواتر بالنص» - أي على أمير المؤمنين عليه السلام من النبي

١. الأصل: النبي.

٢. الأصل: و جوزنا له ليس كمارزيد.

٣. الأصل: قادرين.

٤. الأصل: تكيفي.

٥. ب: شذوذاً.

٦. الأصل: للدين.

٧. الأصل: و ما.

٨. الف: لصالح.

٩. الف: لصالح.

١٠. الف: لصالح.

١١. الف: لصالح.

١٢. الف: لصالح.

١٣. الف: لصالح.

١٤. الف: لصالح.

١٥. الف: لصالح.

بالإمامة -، «و لو كان ذلك حقاً لشاركناكم^١ في العلم به لعدم الاختصاص» - أي لعدم اختصاصكم باستفادة^٢ العلم من الخبر المتواتر من دوننا -، «لكنّا لا نعلم ذلك» النص، «فلم يكن متواتراً».

«والجواب: أنّ عدم علمكم بالمنقول» - يعني النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام - «لا يخرج النقل من كونه متواتراً» - أي في الجملة -، «لأنّ الناقل» - أي للنصّ - «هم الشيعة وأنتم غير مخالطين لهم ولا معاشرين، فانتفى العلم» - أي بالنصّ عنكم - «لذلك» - أي لعدم مخالطكم ومعاشرتكم لتناقليه^٣، لا لعدم تواتره في الجملة، «أو» انتفى^٤ العلم عنكم بالنصّ «لدخول الشبهة عليكم أو التقليد لمن سلف منكم» في انتفاءه.

«لا يقال» - أي على هذا الجواب - «: لو جاز ذلك» - أي أن يختصّ العلم بالنصّ المنقول بالتواتر ببعض الناس وينتفي عن آخرين لشبهة أو تقليد أو عدم مخالطة الناقلين له - «لجاء ذلك^٥ في البلدان»، أي المعلوم وجودها بالتواتر كمصر وخراسان والبصرة والتالي باطل قطعاً، فكذا المقدّم.

«لأنّنا نقول»: نمنع^٦ الملازمة، فإنّ «الفرق واقع» - أي بين النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام وبين وجود البلاد المذكورة - «لعدم الداعي إلى إخفاء النقل هناك» - أي في صورة البلاد - «بخلاف صورة النزاع» وهي نقل النصّ المذكور، فإنّ الدواعي إلى إخفائه منتفية الوجود، إذ أكثر سامعيه كانوا حاسدين لأمر المؤمنين عليه السلام لكثرة فضائله وكمالاته مبغضين له لقتله المشركين من أقاربهم وأنسابهم ولطمع جماعة منهم في تحصيل^٧ الرئاسة لنفسه، «و لأجل الداعي» واختلافه^٨ «وقع الفرق بين نقل [تأمر]^٩ أمير المؤمنين عليه السلام» على سائر الخلق «و إمامته وبين تأمر غير» في الجيوش والسرايا كزيد بن حارثة وأسامة بن زيد وخالد بن

٢. الأصل: في استفادة.

٤. الأصل: انتفاء.

٦. الأصل: يمتنع.

٨. الأصل: اختلاف.

١. الأصل: لشاركناهم.

٣. الأصل: لنا عليه، الف: لنا قبله.

٥. الف: - ذلك.

٧. الأصل: لتحصيل.

٩. من النسختين.

الوليد وغير ذلك من سائر الحوادث في زمانه عليه السلام كقتل حمزة وجعفر عليهما السلام وتحويل القبلة إلى الكعبة، فإنّ الداعي إلى كتمان [تأخير] أمير المؤمنين عليه السلام متحقّق موجود كما قلناه ومفقود بالنسبة إلى تأخير المذكورين و الحوادث المذكورة.

قوله: «و ممّا يوضّح ذلك» - أي حصول التفاوت في النقل بسبب اختلاف الدواعي^٢ بأن يكون بعض المنقولات خالياً عن النزاع ليس فيه مخالف وبعضها محلاً للنزاع والخلاف مع اشتراك الكلّ في التحقّق والوقوع - «أنّ كَيْفِيَّاتِ العِبَادَةِ كالوضوء والأذان» قد وقع النزاع فيها وفُقِدَ النقل القاطع - أي المفيد للقطع - «فيها» وارتفع النزاع في أصولها وجد النقل القاطع فيها «مع تساوي العبادات وكَيْفِيَّاتِهَا» في إيجابها على المكلف وحظر تركهما، «و كونهما منصوبين وإلّا لم يصحّ الامتثال»، فإنّه على تقدير النصّ على الأصل دون الكيفية المطلوب وقوع الفعل عليها لا يتمكّن المكلف من الامتثال وهو الإتيان بذلك الفعل مع كَيْفِيَّتِهِ المطلوبة وهو ظاهر.

قوله: «فإنّه لو كان ما يذكره الخصم متواتراً [١٣٧ آ] دون ما ذكرناه لم يقع النزاع^٣» - أي في الكيفية - «، كما لم يقع في الأصل»، معناه أنّه لو كان ما يذكره الخصم وهو الخبر المفيد للقطع الخالي عن^٤ المخالف والنزاع متواتراً دون ما ذكرناه وهو الخبر المتنازع في مدلوله بسبب وجود الداعي إلى إخفاؤه ومصادمته للشبهة والتقليد له لزم [أن] لا يقع النزاع في كيفية العبادات كما لم يقع في أصولها والتالي باطل بالضرورة وللإتفاق^٥ عليه، فالمقدّم مثله، بيان الملازمة: أنّ العلة في كون الأصل متواتراً هو كونه منصوباً عليه وكون المكلف ملزماً به ممنوعاً من تركه وهذا بعينه موجود^٦ في الكيفية لما بيّناه من وجوب النصّ عليها كالتصّ على أصلها، فوجب كونه متواتراً، فإذا كان المتواتر^٧ عبارةً عمّا ارتفع النزاع والخلاف في مدلوله وجب ارتفاع النزاع والخلاف في الكيفية لكونها متواترة حينئذٍ وهو المدعى [لزومه]^٨، هذا هو المفهوم من كلام

٢. الف و ب: الداعي.

٤. الأصل: من.

٦. الف: الاتفاق.

٨. الأصل: متواتراً.

١. من النسختين.

٣. الأصل: الفراغ.

٥. من النسختين.

٧. الأصل: موجوداً.

٩. من النسختين.

الشارح دام ظلّه على تقدير أن يكون "كان" في قوله: "فلو كان ما يذكره الخصم متواتراً" ناقصةً و"متواتراً" الخبر، و الظاهر أن المصنّف رحمه الله أشار بقوله: "و بالدواعي فارق نقل تأميره" وإمامته نقل [تأمير]^٢ غيره و سائر الحوادث" إلى جواب حجة أخرى للمخالف على عدم النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة أصلاً، لا على عدم تواتر نقله كالأولى.

و تقريرها أن يقال: لو كان النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام حقاً لنقل إلينا كما نقل إلينا تأمير غيره ممّن أمره النبي صلى الله عليه وآله و لنقل كما نقلت الحوادث الواقعة في زمانه صلى الله عليه وآله، و التالي باطل بالوجدان، فالمعتمد مثله و الملازمة هي تساوي الجميع في توفر الدواعي على نقلها^٣.

و الجواب: المنع من الملازمة و ذلك لأنّ الداعي إلى إخفاء النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام متحقّق كما يتّاه من قبل بخلاف تأمير غيره و وقوع الحوادث، فإنّه لا داعي [لأحد]^٤ إلى إخفائه، فلا جرم لم ينقل النصّ على تأميره وإمامته، كما نقل تأمير غيره.

قوله: «و يوضحه» - أي يوضّح وجود الشيء مع عدم نقله متواتراً - «أنّ كميّات العبادة ممّا^٥ وقع النزاع فيها و فقد^٦ النقل القاطع»، فلو كان ما ذكره حقاً و هو أنّ نقل ما وقع النصّ عليه كونه متواتراً دون ما ذكرناه و هو جواز النصّ على شيء و عدم نقله بالتواتر بسبب الداعي أو التقليد أو الشبهة لوجب أن تنقل كميّات العبادات بالتواتر و أن يرتفع النزاع و الاختلاف فيها، كما هو الحال في أصولها ليتحقّق^٧ النصّ عليهما معاً «و إلّا لم يصحّ الامتثال».

و يمكن أن يكون "كان" ههنا تامّة، يعني وقّع، أو تحقّق، أو وُجِدَ، و يصير معناه: فلو وقّع أو وُجِدَ أو تحقّق ما ذكره و هو ما وقع الاتفاق عليه دون ما ذكرناه و هو ما وقّع الاختلاف فيه و جب أن يقع الاتفاق على كميّات العبادات و أن لا يوجد فيها اختلاف لوجود النصّ عليها^٨ و

٢. من النسختين.

٤. الأصل: فإنّ.

٦. الأصل: فما.

٨. الف و ب: لتحقّق.

١. الأصل: فعل تأخيره.

٣. الأصل: بقاها.

٥. من نسختين الف و ب.

٧. الأصل: قصد.

٩. الف: أو.

تحققه لما تقدّم وهذا الاحتمال في كلام المصنّف أرجح منه في كلام الشارح، لأنّ المصنّف لم يذكر الخبر، فجعلها ناقصة توجب إضماره وذلك خلاف الأصل ولا يمكن أن يكون الظرف و هو قوله: "دون ما ذكرناه" هو الخبر هنا لفساد المعنى بخلاف الشارح دام ظلّه [١٣٧ ب]، فإنّه ذكر الخبر مع احتمال انتصاب^١ قوله: متواتراً على الحال.

«لا يقال: العبادة كانت تقع مختلفة كما يقال: إنّ عليه السلام كان يكتفّ تارة و يسبل أخرى»، فلاجرم حصل التواتر في الأصل - يعني الصلاة - و لم يحصل في الكيفية. «لأنّا نقول: ذلك» - أي وقوع العبادة مختلفة في الكيفية - «يوجب نقل وقوعها مختلفاً» لوجوب نقل الشيء^٢ على ما كان عليه «، لا اختلاف نقل وقوعها و عدمه»، أي و عدم وقوعها. «و أيضاً فإنّهم يقولون» في الجواب عن هذا الإلزام «: إنّ النصّ وقع على الفعل» - أي على العبادة و كيفيتها - «و خالفناه لشبهة و هذا» الجواب «مما يمكن قوله لهم ههنا» - بمعنى^٣ أنّنا نجيب عن دليلهم^٤ [به]^٥ و هو أن نقول: النصّ وقع على إمامة أمير المؤمنين [عليه السلام] و خالف فيه من خالف في ذلك لشبهة^٦، فلم يساو نقل تأمير غيره لخلوّه عن شبهة توجب خلاف^٧ قوله.

«و أيضاً فإنّ معجزات الرسول صلّى الله عليه و آله - أي غير القرآن العزيز - «[قد]^٨ وقعت و لم تتواتر»، فقد ظهر صدق قولنا: «ليس كلّ غير متواتر غير واقع» و حينئذٍ نقول: لا يلزم من كون النصّ على [إمامة أمير المؤمنين عليه السلام غير متواتر عندهم غير واقع]^٩. «قالوا» - يعني المخالفين - «وجدنا»^{١٠} النصّ على تأميره» - أي تأمير أمير المؤمنين عليه السلام - «ليس»^{١١} كالنصّ على تأمير زيد في غزاة موة، إذ^{١٢} لم يقع فيه خلاف، فدلّ على

١. ب: انتصاب. ٢. الأصل: النبي عليه السلام.

٣. الأصل: معنى.

٤. الأصل: ادلتهم.

٥. ب: الشبهة.

٦. من النسختين.

٧. من النسختين.

٨. الف: ليس.

٩. الف: ليس.

١٠. الف: ليس.

١١. الف: ليس.

١٢. الف: ليس.

الانتفاء»، أي انتفاء النصّ على تأمير أمير المؤمنين عليه السلام.

«قلنا: نقابلكم بمثله، إذ قد وجدنا انتفاء النصّ على تأميره عليه السلام ليس كانتفاء النصّ على تأمير أبي هريرة». إذ لم يقع في انتفاء النصّ على تأمير أبي هريرة خلاف، [وقد^٢ وقع الخلاف في انتفاء النصّ على تأمير أمير المؤمنين عليه السلام، فدلّ^٣ على بطلان انتفاء النصّ عليه، وإذا بطل انتفاء النصّ على تأمير أمير المؤمنين عليه السلام ثبت النصّ على تأميره وهو المطلوبنا.

«قالوا: نحن غير مكلفين باتّباعه، إذا لم نعلم التواتر»، أي تواتر النصّ على إمامته. «قلنا: لا يشترط في التكليف العلم، بل إمكانه وهم قادرون عليه» - أي على النصّ المتواتر - بتخلية^٤ الشبهة والاعتقادات الباطلة والاجتهاد في تحصيل «الأدلة» الدالة، «و يجري ذلك» - أي قولهم: أننا غير مكلفين باتّباعه لعدم علمنا بتواتر النصّ عليه - «مجري قول اليهودي: لم أعلم نبوة محمد صلى الله عليه وآله، فلا يجب عليّ اتّباعه»، فكما^٥ أنّ ذلك غير مقبول^٦ من اليهودي، فكذا هذا القول غير مقبول منكم.

«قالوا: ندّعي أنّ النصّ وقع على أبي بكر» ابن أبي حنيفة^٧ بالخلافة. «قلنا: إنّ الفرق بين ما ادّعيناه» من النصّ على أمير المؤمنين [عليه السلام]^٨ «و بين ما ادّعيناه» من النصّ على أبي بكر: «أنّا قد بيّنا أنّ شرط الإمامة^٩ العصمة والأفضلية» - أي كونه أفضل ممن عدها من رعيته - «والعلم بالأحكام» الشرعية «و ذلك غير موجود في أبي بكر، فيستحيل وقوع النصّ عليه، فيكون ما ذكرتموه» من دعوى النصّ عليه «كذباً».

«و أيضاً فإنّ المدّعي للنصّ» على أبي بكر «لم يدّع» أنّه منقول «بالتواتر، بل النقل الشاذ؛ مع أنّ المدّعي لذلك قد انقضى» وبقي إجماع الأمة على خلافه وهذا ممّا يدلّ على كونه كذباً و

٢. من النسختين.

٤. الف: بتجلية، وهو صحيح أيضاً.

٦. مفتول.

٨. من النسختين.

١. الأصل: إذا.

٣. الأصل: يدلّ.

٥. الأصل: فلما.

٧. النسختان: ابن أبي حنيفة.

٩. الأصل: الامام.

إلا لزم الإجماع على الخطاء وهو باطل بالاتفاق.

«و أيضاً فإنّ المدّعي للنصّ على أبي بكر لم يدّع التصريح بذلك» - أي بإمامته واستخلافه على المسلمين بعد [١٣٨ آ] الرسول صلى الله عليه وآله؛ «بل ادّعى ما هو أخفى الأشياء» دلالة على خلافته، «فإنهم قالوا: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نصّ على أبي بكر، فإنّ امرأة سألَت النبيّ صلى الله عليه وآله عن أمر، فقال: "إيتيني [في] غُدٍ، فقالت: فإن لم أجِدك يا رسول الله، قال: امضي^٢ إلى أبي بكر"، وإنما قال لها ذلك لكونه خليفة له».

«و هذا استدلال سخيّف جدّاً مع ثبوت^٣ النقل» - أي على تقدير صحّة هذا النقل وهو ممنوع - «و يكفي في البطلان» - أي في بطلان مذهب هؤلاء الذين ادّعوا النصّ على أبي بكر - «الاستدلال بهذا» الخبر وتمسّكهم به.

«و أيضاً فما ظهر من حاله» - أي حال أبي بكر - «و حال أوليائه ممّا لا يسوغ كمنعه فاطمة عليها السلام [من]»^٤ إرث أبيها مع وجود نصّ القرآن العزيز عليه وغير ذلك يمنع من وجود النصّ عليه وهذا برهان قاطع لتيّ، «لأنّه استدلال بالعلّة على معلولها، فإنّ كلّاً من وقوع الخطأ منه وعدم عصمته وأفضليته وعدم علمه بالأحكام الشرعية علّة لعدم النصّ عليه.

«و بمثل ذلك يبطل دعوى من ادّعى إمامة العباس» بالنصّ عليه، فإنّه^٥ ليس معصوماً ولا أفضل، و ذلك علّة لعدم النصّ عليه.

«قالوا: لو كان عليّ عليه السلام منصوباً عليه» - أي على إمامته - «لذكر الصحابة النصّ يوم السقيفة» - يعني سقيفة بني ساعدة - «و لما اختلفوا في اختيار^٦ الأئمة»، لكنهم لم يذكروا النصّ في ذلك اليوم واختلفوا في اختيار الأئمة، فلا يكون منصوباً على إمامة^٧ [أمير المؤمنين

١. من النسختين. ٢. الأصل: امضي.

٣. في أنوار الملكوت: «مع عدم ثبوت النقل» وهو أصح ممّا ورد في إشراق اللاهوت، و لهذا لا يحتاج إلى توضيح الشارح السيد عميد الدين حيث قال: أي على تقدير صحّة هذا النقل وهو ممنوع.

٤. من النسختين. ٥. الأصل: + له.

٦. الأصل: معصوم. ٧. الأصل: أخبار.

٨. الأصل: إمامته.

عليه السلام^١.

«قلنا: الناس في ذلك اليوم» - يعني يوم السقيفة - «[افترقوا]^٢: منهم من طلب الخلافة لنفسه» كأبي بكر وعمر وعثمان «أو قريبه» كأنسابهم «وهؤلاء لم يُظهروه» - أي لم يُظهروا النصّ على عليّ عليه السلام - «لذلك» - أي لطلب^٣ الإمامة كغيره، إذ كُلُّ مَنْ طلب أمراً، فإنّه لا يسعى في إظهار ما يبطل أمره، بل يبذل جهده في إخفاء ما يناقض مطلوبه، «و منهم من ترك ذكره» - أي ذكر النصّ - «خوفاً» على نفسه من هؤلاء المقدّم ذكرهم، «و منهم من ترك ذلك حسداً» لأمر المؤمنين عليه السلام وبغضه له، «و منهم من تركه لعدم علمه به و لدخول الشبهة عليه، و منهم من ذكره و هم الأقليون، فلم يعتدّوا» - يعني أهل السقيفة - «به» - أي يذكر هؤلاء للنصّ لقلّتهم، و قد ظهر من هذا عدم الملازمة بين وجود النصّ على أمير المؤمنين و بين ذكر الصحابة له يوم السقيفة.

«قالوا: تقديم النبيّ صلى الله عليه و آله أبا بكر في الصلوة ناسخ لما تقدّم من الأدلّة».

«قلنا: هذا باطل من وجوه»:

«الأول: المنع من النقل» - أي من صحّته - «، بل المنقول أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله كان مريضاً و سمع الصلوة، فقال: مَنْ تقدّم؟ قالوا: أبو بكر، فقال: أخرجوني، فخرج على يد عليّ عليه السلام و العباس، فتقدّم و أراح أبا بكر و صلى بالناس».

«الثاني: سلّمنا» - أي صحّة نقل هذا الخبر - «، لكنّه لا يدلّ على النصّ، فإنّ تقديمه في الصلوة لا يدلّ على شيءٍ من الإمامة أصلاً».

«الثالث: لو دلّ» - أي تقديمه في الصلوة - «على إمامته لكان من أخفى الأدلّة، فكيف يكون معارضاً لما تقدّم من الأدلّة القاطعة» و هي النصوص الدالّة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام. «قالوا: سكّت أمير المؤمنين عليه السلام عن طلب الخلافة، فلو كان منصوباً عليه»

١. من النسختين.

٢. من ألف و لم ترد في الأصل و نسخة ب.

٣. الأصل: طلب.

٥. الأصل: عن، الف: في.

بالإمامة «لامتنع ذلك».

«قلنا: إنما سكت عليه السلام للتقية والخوف [١٣٨ ب]، ولأنه لما سأله العباس عن السبب عن ترك مبايعته» حين قال له: «أندد يدك أبايعك حتى يقول الناس: عم رسول الله صلى الله عليه وآله بايع ابن عمه، فلا يختلف عليك^١ اثنان»، «فقال له: إن رسول الله صلى الله عليه وآله أمرني بالسكوت لمكان^٢ التقية^٣، فقال: الدين والتقية معاً يقتضيان ذلك» - أي السكوت - «و ما نقل عنه عليه السلام من التظلم على الجماعة والاشتكاء منهم يدل على ذلك»، أي على أن سكوته لاعن اختيار وإثارة، بل عن خوف وتقية.

«و نقل القوم» - يعني المخالفين - لفضائل صاحبهم - يعني أبا بكر - «لايوجب ضلال أحد ولا تفسيقه^٤» - أي جعله فاسقاً - «بخلاف نقل أصحابنا للنص الجلي^٥ على علي عليه السلام، فإنه يوجب ضلال مخالفه وتفسيقه» - أي وتفسيق مخالفه - ومعنى ذلك أن المخالفين قالوا: إن فضائل أبي بكر^٦ وما جاء فيه من المدح والثناء منقول عندنا بالتواتر وإن كنتم تخالفونا^٧ فيه، كما زعمتم أنتم أن النص على أمير المؤمنين منقول عنكم بالتواتر مع مخالفتنا إياكم فيه، فكما^٨ أنكم لم توجبوا على أنفسكم متابعتنا في إمامة أبي بكر ولا مخالطتنا لتعلموا الأخبار التي روينها في مدحه بحيث تصير عندهم متواترة ولم تكتفوا بإمكان صحة أخبارنا، فكذا نحن لا يجب علينا التفحص ولا مخالطتكم بحيث نعلم ما تروونه من النص على أمير المؤمنين عليه السلام ولا نكتفي في ذلك بإمكان صدقكم.

فيقال لهم في جواب ذلك: الفرق حاصل بيننا وبينكم وذلك أن أخباركم المتضمنة لفضل أبي بكر ومدحه والثناء عليه لا توجب ضلال مخالفه ومتبع غيره ولا تفسيقه، إذ ليس كل معدوح وصاحب فضيلة يجب أن يكون إماماً متبوعاً، فهذا لا يجب علينا تتبع تلك الأخبار

١. الف: فلا يتخلف عليكم.

٢. الأصل: + الدين و .

٣. ب: الفتنة.

٤. الأصل: ولا تفسيقهم.

٥. الأصل: عن.

٦. العبارة من «فضائل صاحبهم - يعني أبا بكر» إلى «إن فضائل أبي بكر» محذوفة في نسخة ألف.

٧. الف: مخالفونا.

٨. الأصل: و كما.

٩. الأصل: يمتنع.

ومعرفة صحتها، لأنه على تقدير صحتها وتواترها لا يلحقنا بمخالفته واتباع غيره ضلال ولا إثم.

وأما النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة فإنه يقتضي ضلال مخالفه وتفسيقه ويجب على كل عاقل الاحتراز من الضلال والفسق، فلهذا أوجبنا عليكم التفحص عن النص ومخالطة الشيعة وتبعية أخبارهم لتعلموا به والإمكان كافٍ في ذلك، لأن تجويزه يوجب لكم الخوف ودفع الخوف واجب عقلاً وهذا هو المفهوم من كلام الشارح دام ظله ههنا.

أما كلام المصنف رحمه الله تعالى هنا، فالذي يظهر منه أن "الهاء" في قوله: "وأما نقل القوم لفضائله" عائدة إلى أمير المؤمنين عليه السلام لأصحابهم، ويفهم من كلامه ههنا أنه جواب سؤال يورد على قولنا: إن عدم تواتر النص عند المخالف إنما كان لتحقق سؤال يورد على قولنا: إن عدم تواتر النص عند المخالف إنما كان لتحقق دواعي السلف إلى إخفائه.

تقرير السؤال أن يقال: لو كان للسلف داعٍ إلى إخفاء النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة لما نقلوا شيئاً من فضائله ومناقبه، والتالي باطل، فالمقدم مثله. بيان الملازمة: أن الموجب لتحقق الداعي إلى إخفائه إنما هو بغضهم له وعداوتهم له وذلك بعينه موجب لتحقق الداعي إلى إخفاء الفضائل والمناقب وعدم ذكر شيء منها، وأما بيان بطلان التالي فظاهر، فإن أكثر السلف ممن ادعى الإمامة^١ وغيرهم من أصحابهم والمتعصبين^٢ لهم [١٣٩ آ] نقلوا كثيراً من فضائل أمير المؤمنين عليه السلام ومناقبه.

والجواب: المنع من الملازمة والداعي لهم إلى كتمان النص على أمير المؤمنين ليس العداوة والبغضاء بمجردهما، بل ذلك منضماً إلى طمعهم في الإمامة ومنعه منها وإيهام عامة الناس أنهم محقون وذلك لا يمكن تحققه مع إظهار النص، لأنهم إذا أظهروه^٣ ظهر للمسلمين ضلالهم وفسقهم وعدم صلاحيتهم للإمامة بخلاف نقلهم لفضائله، فإنه لا يوجب كونهم ضالاً ولا فسقة بمجرد مخالفته، بل ربما كان الداعي لهم إلى إظهار فضائله عليه السلام إزالة التهمة^٤

٢. ب: المبغضين.

١. الف و ب: + له.

٤. الاصل: الهمة.

٣. الأصل: ظهره.

عنهم بعداوته وأماهم على إخفاء النص.

قوله: «وَأَمَّا نَقْلُ النَّصِّ الْخَفِيِّ فَإِنَّهُ يُقَارَبُ نَقْلَ الْفَضَائِلِ، فَلَا يَقْتَضِي مَخَالَفَتَهُ فَسْقاً وَ لَا ضَلَالاً، لِإِمَّاكَانِ دُخُولِ الشَّبْهَةِ»، لكونه محلّ البحث والنظر ومعناه على ما يظهر من كلام المصنّف أنّ نقل المخالفين وسلفهم للنصّ الخفيّ على إمامة أمير المؤمنين لا يدفع عنهم احتمال إخفائهم النصّ الجليّ لما ذكرناه في نقل الفضائل بعينه، فهو مقارب [له] ^١، لأنّه لا يوجب ضلالاً مخالفته ولا فسقاً ولأنّ [فيه] ^٢ دَفْعُ التَّهْمَةِ بِإِخْفَاءِ النَّصِّ الْجَلِيِّ.

[المسألة الثامنة: في النصّ الخفيّ]

قال المصنّف: «القول في النصّ الخفيّ ممّا لاشكّ في تواتره، لأنّ اليهوديّ والنصراني نقله فضلاً عن [فرق] ^٣ المسلمين وذلك ^٤ قوله:

«أَنْتَ وَمَنْ يَمْتَزِلُهُ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَانَبِيٍّ بَعْدِي» [وقوله: «مَنْ كُنْتُ مُوَلَّاهُ فَعَلِيّ مُوَلَّاهُ»] ^٥ إلى غيرهما من النصوص ولفظه «مولي» صريحة ^٦ في الإمامة ودليله أقوال أهل اللغة، لأنّها بمعنى أولى، ومنه قوله ^٧ تعالى: الثَّائِرُ هِيَ مَوْلِيكُمْ - أي أولى بكم وإن كانت مشتركة إلا أنّ القرائن المنقولة في الخبر تدفع ^٨ احتمالاً ^٩ غيرها، وتنهاية الصحابة له تدلّ على ذلك وإلا فأبيّ معنى لتنهيته بذلك، مع أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله لم يزل يذكر فضائله وفضائل غيره أيضاً، واحتجاجات أمير المؤمنين عليه السلام في مواضع كثيرة تدلّ على ما ذكرناه، ومقدّمة الخبر صريحة أيضاً وإلا لم يحسن فاء التعقيب، وخبر المنزلة دليل وإلا لم يكن للاستثناء فائدة».

قال الشارح دام ظلّه: «هذه وجوه أخرى ^{١٠} دالّة على إمامة إمامنا أمير المؤمنين عليّ بن

١. من النسختين.

٢. من النسختين.

٣. من النسختين، في ب: عن قوله فرق.

٤. الف و ب: كذلك.

٥. ما بين الحاصرتين زيادة في أنوار الملكوت وكتاب الباقوت.

٦. الأصل: مريح.

٧. سورة الحديد، الآية ١٥.

٨. الأصل: ترفع.

٩. الأصل: احتمال، الف: احتمالات.

١٠. في النسخ الثلاث: آخر.

أبي طالب عليه السلام تحتاج إلى مزيد فكر ولهذا» - أي ولاحتياجها إلى زيادة فكر وتأمل - «سميت خفية، وقد كثر أصحابنا منها» - أي نقلوا منها كثيراً - «وغيرهم من المخالف حتى اليهود والنصارى، فإنهم نقلوا فضائله وقربه من النبي صلى الله عليه وآله واختصاصه [به]»^١ وشدة ملازمته له^٢ وطول صحبته بحيث لم يحصل^٣ لأحد من الصحابة الجزء اليسير بالنسبة إليه عليه السلام» - أي إلى ما حصل له من القرب والاختصاص والصحة - «وذلك» - يعني القرب وشدة الملازمة والاختصاص وطول الصحة - «يدل على أفضليته على غيره» ومتى ثبت كونه أفضل من غيره ثبت كونه إماماً على الكل بدليل «أن تقديم المفضل على الفاضل [قبيح على ما تقدم]»، وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى ههنا حديثين^٤ متواترين عن النبي صلى الله عليه وآله^٥ «دالين على إمامته واقتصر عليهما لكثرة هذا الباب» - يعني الدلائل على إمامته من الآيات الإلهية والأحاديث النبوية ولزوم طريقة الاختصار في هذا الكتاب.

[الأول: خبر المنزلة]

«الأول: قوله صلى الله عليه وآله: «أنت مَنِي بمنزلة هارون [١٣٩ ب] من موسى إلا أنه لأنبيء بعدي» والاستدلال بهذا الحديث على إمامته عليه السلام «يتوقف على أمور:»
 «الأول: أنه صلى الله عليه وآله أراد بالمنزلة ههنا كل المنازل» - أي التي لهارون من موسى عليهما السلام - «لوجهين: الأول: أن المفهوم من قول الإنسان لغيره: «أنت عندي بمنزلة زيد منزلته في جميع الأمور وذلك مشهور معروف» بين أهل العرف واللغة، «الثاني: أنه صلى الله عليه وآله استثنى منه» بقوله: «إلا أنه لأنبيء بعدي»، «ولو كان مفرداً لاستحال^٦ الاستثناء منه»، لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله، وإنما يجب^٧ دخول ما يصح استثناءه من هذا

١. الف: - له.

٢. الأصل: حديثين.

٣. في النسخ الثلاث: استحال.

٤. من الف.

٥. الأصل: لا يحصل.

٦. من النسختين.

٧. الف: - وإنما يجب.

اللفظ، إن^١ لو كان^٢ عامّاً مستغرقاً لذلك كلّهُ.

«الثاني: أنّ هارون عليه السلام كان خليفة موسى عليه السلام و ذلك معلوم بالتواتر».

«الثالث: أنّ من جملة منازل هارون أنّه لو بقي بعد أخيه لكان خليفة» له على أمّته، «و ذلك

ظاهر» غني عن البيان، «لأنّ عزله عمّا ثبت له من المرتبة إنّما يكون لصدور ذنب عنه و ذلك

مستحيل في حقّ الأنبياء عليهم السلام» لما ثبت من عصمتهم و قد كان خليفة له في حال

حيوته، فلو كان بعد وفاته غير خليفة لكان معزولاً عن مرتبته.

«إذا ثبتت هذه المقدمات وجب أن يكون عليّ عليه السلام خليفة رسول الله صلى الله عليه

و آله بلا فصل» و هو المطلوب.

[الثاني: خبر الغدير]

«الثاني: خبر الغدير و هو أنّه صلى الله عليه و آله لما رجع [من] حجّة الوداع كان سائراً

وقت الظهيرة^٤، فأمر أصحابه «بالنزول بغدير خم^٥ و جعل الأحمال^٦ على شبه المنبر و صعد

عليه و قال: «أيّها النّاس، ألستُ [أولى]^٧ منكم من أنفسكم، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: فمن

كنت مولاه فهذا عليّ مولاه و من كنت نبيّه فهذا عليّ أميره، اللهمّ وال من والاه و عاد من عاداه

وأنصر من نصره و اخذل من خذله و أدر الحقّ مع عليّ كيف ما دار» و لفظة «مولى» يدلّ على

معانٍ متعدّدة بالاشتراك - أي على سبيل البدل - «و من جملتها» - أي من جملة تلك المعاني

المدلول عليها - «الأولى» و ذلك منقول «عن أهل اللغة» و المرجع في موضوعات الألفاظ إليهم،

لأنّهم واضعوها.

١. الف: - إن.

٢. الف: لو كان.

٣. من النسختين.

٤. الأصل: الظهر.

٥. الأصل: هم.

٦. الأصل: الأجمال، الاحمال جمع الحمل و هو ما يُحمَل.

٧. من النسختين.

«و لقوله^١ تعالى: «مَأْوَاكُمْ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ» - أي أولى بكم^٢، و هو» - أي الأولى - هو
«المراد» من لفظة «مولى» في هذا الخبر «لوجوه»:

«الأول: أَنَّ القرائن المنقولة في الخبر» و مقدماته «تدلّ عليه» - أي على أَنّه أراد هذا المعنى
- أعني الأولى^٣ من لفظة «مولى» هنا و يستحيل إرادة غيره من معاني «مولى» كابن العمّ و العتيق^٤
و المعتق و الحليف و الجار، فإنّه من المستحيل «أَن يفعل النبيّ صَلَّى الله عليه و آله ما فعله» من
النزول وسط النهار و تعبئة الرحال على شبه^٥ المنبر و جمع الناس و مخاطبتهم آخذاً بيد عليّ
عليه السلام لبيان أَن من كنت ابن عمّه فعليّ بن أبي طالب ابن عمّه، أو من كنت جاره فعليّ
جاره، أو من كنت حليفه فعليّ حليفه، «هذا» - يعني القول بإرادة شيء من هذه المعاني المذكورة
بهذا اللفظ في الخبر المذكور - «لا يقوله محصل».

«الثاني: أَنَّ الصحابة هتّوه» - أي هتّوا عليّاً عليه السلام - «بذلك» - أي بما قاله النبيّ صَلَّى
الله عليه و آله و هو الخبر المذكور - «حتّى قال له عمر بن الخطّاب: "بخٍ بخٍ لك يا عليّ،
أصبحت مولاي و مولى كلّ مؤمنٍ و مؤمنة"، و التهنية إنّما تكون بالإمامة لاستحالة التهنية على
ما تقدّم» - يعني أحد المعاني الموضوع لها لفظة «مولى» غير «الأولى» و هو ابن العمّ و الجار
و الحليف و المعتق.

«الثالث [١٤٠ آ]: أَن أمير المؤمنين عليه السلام احتجّ بهذا الحديث على الإمامة في مواطن
كثيرة في مجمع من الصحابة و لم ينكروا^٦ عليه و ذلك يدلّ على اتّفاقهم على إرادة الإمامة من
لفظة الخبر، إذ لو كان المراد بها أحد المعاني المغايرة للأولى من معاني «مولى» لم يكن فيه دلالة
على الإمامة و لو كان كذلك لأنكر عليه الصحابة.

الرابع: «أَنَّ مقدّمة الخبر تدلّ عليه»، أي على إرادة «الأولى» من لفظة «مولى» في هذا الخبر،

١. الأصل و الف: النار مولاهم؛ ب: النار موليكم و الصحيح ما أثبتناه في المتن، سورة الحديد، الآية ١٥.

٣. الأصل: الأول.

٥. الأصل و ب: صفة.

٢. الأصل و الف: بهم.

٤. الف: - العتيق.

٦. ب: لم يذكروا.

و هو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» وَ ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ مُسْتَعْمَلًا فِي الِاسْتِفْهَامِ، إِلَّا أَنَّهُ ذَكَرَ لِلتَّقْرِيرِ وَ التَّمْهِيدِ كَقَوْلِهِ ^١ تَعَالَى: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»، «ثُمَّ أَتَىٰ بِغَاءِ التَّعْقِيبِ»، فَقَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ أَوْ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، «وَ ذَلِكَ نَصٌّ فِي أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَوْلَى الْأَوْلَى» - أَيِ بِالتَّصَرُّفِ ^٢، لِأَنَّ اللَّفْظَ الْمَوْضُوعَ لِلْمَعَانِي الْمُتَعَدِّدَةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاقِ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى أَحَدِهَا ^٣، إِذَا كَانَ ثَمَّ قَرِينَةٌ ^٤ تَدُلُّ عَلَى إِرَادَتِهِ، وَ لاقَرِينَةٌ أَوْضَحُ دَلَالَةً عَلَى ^٥ إِرَادَةِ [هَذَا] ^٦ الْمَعْنَى مِنْ مَقْدَمَةِ الْخَبَرِ.

[المسألة التاسعة: في تتبّع اعتراضات الخصوم]

قَالَ الْمُصَنِّفُ: «تَتَّبَعَ اعْتِرَاضَاتِهِمْ، الْقَدَحُ بَعْدَ ^٧ الْإِمَامَةِ فِي الْحَالِ فَاسِدٍ، لِأَنَّا نَقُولُ بِهَا تَارَةً وَ نَحْمِلُ الْكَلَامَ عَلَى الْإِسْتِحْقَاقِ عَاجِلًا وَ التَّصَرُّفِ أَجَلًا ثَانِيًا، أَوْ تَرَكْنَا الظَّاهِرَ لِدَلِيلِ ثَالِثًا».

«وَ حَمْلُهُ عَلَى وَاقِعَةِ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ هَذَا بَيِّنٌ، لِقَتْلِهِ ^٨ فِي مَوْتِهِ وَ الْمَقْدَمَةِ تَدْفَعُهُ وَ تَدْفَعُ كُلَّ اِحْتِمَالٍ، وَ لَا يَصِحُّ حَمْلُهُ عَلَى وَقْتِ الْبَيْعَةِ، لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَوْلَى ^٩ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَ لِأَنَّ أَحَدًا لَا يَثْبُتُ ^{١٠} الْإِمَامَةَ لَهُ، إِذْ ذَاكَ بِالنَّصِّ، وَقَدْ أَبْطَلَ أَصْحَابُنَا كُلَّ الْإِحْتِمَالَاتِ، وَ الْإِمَامَةَ ظَاهِرَةً وَ إِرَادَةَ الْغَيْرِ تَلْيِيسٌ لَا يَجُوزُ لِلْحَكِيمِ، وَ لَيْسَ هَذَا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ لِلطُّفِّ فِي ذَاكَ عِنْدَ التَّأَمُّلِ دُونَ هَذَا».

«وَ الْقَدْحُ بِمَوْتِ هَارُونَ قَبْلَ مُوسَى فَاسِدٌ، لِأَنَّهُ مُسْتَحِيلٌ فِي الْحَيَاةِ، وَ لِأَنَّهُ لَوْ بَقِيَ لَتَصَرَّفَ، وَ لِأَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَدْفَعُهُ، وَ حَمْلُهُ عَلَى خِلَافَةِ الْمَدِينَةِ فَاسِدٌ، لِأَنَّ ^{١١} غَيْرَهُ قَدْ وَلِيَهَا، فَأَيُّ فَخْرٍ لَهُ حَتَّى يَبْتَهِجَ وَ يَفْتَخَرَ بِهِ، وَ الْإِسْتِثْنَاءُ يَدْفَعُهُ أَيْضًا».

قَالَ الشَّارِحُ دَامَ ظِلُّهُ: «هَذِهِ وَجُوهٌ مِنَ الْاعْتِرَاضَاتِ أَوْ رَدِّهَا الْخُصُومَ ^{١٢}» عَلَى الْإِسْتِدْلَالِ

١. سورة الاعراف، الآية ١٧٢.

٢. ب: - أي بالتصرف.

٣. الأصل: أحدهما.

٤. الف: - إرادة.

٥. من الف و ب.

٦. الأصل: القبلية.

٧. الأصل: لا يثبت.

٨. الأصل: الخصم.

٩. الف: - إرادة.

١٠. الأصل: بعد.

١١. الأصل و ب: تولى، الف: لا يولى.

١٢. الأصل: فإن.

بالحديثين المذكورين على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

«قالوا: حديث الغدير يدل على الإمامة في الحال وأنتم لاتقولون به، إذ^١ في حياة الرسول صَلَّى الله عليه وآله لا ولاية لأحدٍ غيره بالاتفاق، وبأنه يحتمل أن يكون الحديث» - يعني حديث الغدير واللام فيه للعهد -، «وقد خرج على سبب وهو واقعة زيد بن حارثة» وذلك أنه قد روي أنه وقع بين أمير المؤمنين عليه السلام وبين زيد بن حارثة كلام، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أتقول هذا لمولائك، فقال له: لست مولاي وإنما مولاي رسول الله صَلَّى الله عليه وآله، فقال رسول الله^٢ (صَلَّى الله عليه وآله): «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِي مَوْلَاهُ» وأراد بذلك قطع ما كان من زيد وبيان أن أمير المؤمنين عليه السلام بمنزلته في كونه مولى له.

قوله: «أو على وقت البيعة»، أي ويحتمل أن يكون المراد بالحديث الإمامة وقت البيعة لأمر المؤمنين عليه السلام بالإمامة بعد عثمان، «ونحن نقول بموجبه، إذ هو إمام في تلك الحال وهو أولى [١٤٠ ب] من غيره حينئذ، وبأن الحديث المذكور يحتمل غير الإمامة»، لأن لفظة "مولى" له معان متعددة غير الأولى، فيحتمل أن يكون المراد أحدها، «وإن كانت الإمامة ظاهرة فيه» بمعنى أن احتمال إرادة الإمامة منه أرجح من احتمال إرادة غيره من المعاني، لكن الظهور لا يقتضي الوجوب بحيث يمتنع إرادة^٥ نقيضه «كمتشابه القرآن» كقوله^٦ تعالى: ﴿يَذُكُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [و قوله^٧ تعالى: ﴿و تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، [و قوله^٨ تعالى: ﴿فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾، فإن هذه الألفاظ ظاهرة في الأعضاء الجسمانية مع أنه يجب المدول عن الظواهر لحصول الدليل الدال على خلافها.

«و حديث المنزلة» وهو قوله: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا تَبِيَّ بَعْدِي» «لا يدل على الإمامة، فإن هارون مات قبل موسى عليه السلام، فلا يعلم حاله» بعد^٩ موسى عليه

٢. الف و ب: - رسول الله.

٤. الأصل: وقعت.

٦. سورة الفتح، الآية ١٠.

٨. سورة البقرة، الآية ١١٥.

١. الأصل و ب: أو.

٣. من النسختين.

٥. الأصل: إرادة، أي تكررت هذه الكلمة.

٧. سورة القمر، الآية ١٤.

٩. الأصل: موت.

السلام «هل يكون إماماً أم لا، و يحتمل أن يكون المراد» من هذا الحديث «استخلافه على المدينة لا الإمامة»، لأنّه صَلَّى الله عليه و آله قال هذا الحديث عند استخلافه لأمير المؤمنين عليه السلام على المدينة و مضيه إلى غزاة تبوك.

«[و] أجاب أصحابنا عن الأوّل بوجوه:»

«الأوّل: المنع من استحالة كونه إماماً في الحال و نقول: إنّه إمام في الحال، و غيره» - و هو الرسول صَلَّى الله عليه و آله - «أولئ منه بالتصرف» و نمنع وقوع الاتفاق على خلاف ذلك.

«الثاني: يحمل على أنّه عليه السلام مستحق للإمامة عاجلاً و نفوذاً التصرف منه يكون آجلاً» بعد الرسول صَلَّى الله عليه و آله.

«الثالث: أنّ الظاهر و إن دلّ على ثبوت الإمامة في الحال، لكنّا نتركه لدليل^٢ أقوى منه و نقول: المراد منه الإمامة بعد الرسول صَلَّى الله عليه و آله لأدلة خارجة» - أي عن الحديث المذكور - «و ذلك غير مستبعد»، بل هذا هو الواجب، لأنّ اللفظ العامّ المقتضي لثبوت حكم ما إذا خرج بعض جزئيات ذلك العامّ بدليل عن ذلك الحكم بقي الحكم ثابتاً في ماعداه، و كذلك المطلق إذا دلّ دليل على تقييده بقي معمولاً به في^٤ جميع ما عدا^٥ ما أخرجه القيد و هيئنا الحديث كذلك، فإنّ مدلوله ثبوت الإمامة لأمير المؤمنين [عليه السلام]^٦ مطلقاً^٧ من غير تقييد بالحال و الاستقبال، فإذا دلّ دليل على استحالة الإمامة في حياة الرسول صَلَّى الله عليه و آله لوجوب طاعته صَلَّى الله عليه و آله على جميع ماعداه صَلَّى الله عليه و آله و نفوذ أمره على كافة الخلائق، بقيت^٨ دلالاته على الإمامة بعده لعدم المعارض.

«و الحمل على واقعة زيد من حارثة لا يقوله محض، لأنّ مقدّمة الحديث تدفعه» - أي تدفع احتمال إرادة ما ذكره في قصّة زيد و تدفع كلّ احتمال^٩ غير الإمامة، و هي» - أي مقدّمة

٢. ب: يقول.

٤. ب: في.

٦. من النسختين.

٨. الأصل: تقييد.

١. من الف و ب.

٣. الأصل: الدليل.

٥. الأصل: عداه.

٧. الأصل: تقييد.

٩. الأصل: + إرادة.

الحديث - «قوله صَلَّى الله عليه وآله: "أَلَسْتُ أَوْلَىٰ مِنْكُمْ بِأَنْفُسِكُمْ، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ" و أيضاً فمما يكذب هذا الاحتمال أن زيد بن حارثة قتل مع جعفر بن أبي طالب عليه السلام في غزاة^١ مودة وحديث الغدير المذكور جرى بعد ذلك بمدة متطاولة، لأنه وقع بعد رجوع الرسول صَلَّى الله عليه وآله من حجة الوداع، ولأنه لو كان الحديث ورد على هذه القصة^٢ وكان مقصوراً عليها لم يحسن من أمير المؤمنين عليه السلام أن يحتج به على الإمامة يوم الشورى بمحضر من الصحابة وكان يجب أن يقول له الحاضرون: أي دلالة في ذلك على الإمامة و مراد الرسول صَلَّى الله عليه وآله منه كذا وكذا ولما كان يحسن من عمر بن الخطاب تهنية أمير المؤمنين [١٤١ آ] بذلك وقوله: "يَخِ يَخِ أصبحت مولاي و مولى كل مؤمن و مؤمنة".

«و الحملُ على وقت البيعة^٣ باطل» - أي حمل الحديث على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وقت بيعة الصحابة له بعد قتل عثمان باطل - «، لأنَّ النبيَّ عليه السلام هو المولَّى للمتقدِّمين» - يعني أبابكر و عمر و عثمان^٤ على هذا التقدير - «لإجماع^٥ أهل الحلِّ و العقد كما يقوله الخصم».

و تقرير ذلك أن يقال: لو كان المراد من الحديث المذكور كونه عليه السلام إماماً بعد الثلاثة المتقدمين لزم أن يكون النبيُّ صَلَّى الله عليه وآله المولَّى لهم - أي الجاعل لهم خلفاء و الناصر على إمامتهم - و التالي باطل بالإجماع، لأنَّ أصحابنا ينفون إمامتهم مطلقاً و لا أئبتوها لا بالنص و لا بالإجماع من أهل الحلِّ و العقد و خصومنا يقولون: إنَّ إمامتهم ثابتة بالإجماع لا بالنص، فظهر أنَّ التالي - و هو القول بكون النبيِّ صَلَّى الله عليه وآله مؤلياً للمتقدِّمين على أمير المؤمنين عليه السلام ناصراً على إمامتهم - باطل، فيكون المقدم - و هو كون المراد من الحديث المذكور إمامة أمير المؤمنين بعد الثلاثة - باطلاً^٦ مثله، و الملازمة ظاهرة، لأنه صَلَّى الله عليه وآله إذ قال:

١. الأصل و ب: القضية.

٢. الف و ب: + أي.

٣. الأصل: الغيبة.

٤. الف و ب: باطل.

٥. الأصل: عداه.

٦. الأصل: الغيبة.

٧. الف و ب: لا إجماع.

”مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ بَعْدَ إِمَامَةِ الثَّلَاثَةِ الْمُتَقَدِّمِينَ“ كان ذلك نصّاً على إمامتهم وهذا غاية ما يمكن في تقرير هذا الجواب.

وقد أضفنا إلى كلام الشارح دام ظلّه ما به تتمّ دلالتّه على هذا المعنى، لأنّه بدونه لا يفهم منه^١ كلام المصنّف ويمكن أن يكون قد تصحّف على ناسخ^٢ الأصل وقد كان هكذا: «لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله مولى المتقدّمين» وتقرير الجواب على هذا أن يقال: لو كان المراد من الحديث إثبات الإمامة لأمر المؤمنين عليه السلام بعد الثلاثة المتقدّمين لزم أن [لا] يكون النبيّ صلى الله عليه وآله مولى لهم والتالي باطل بالإجماع، فالمقدّم مثله؛ بيان الملازمة أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لا يكون مولى للمتقدّمين على ذلك التقدير مطلقاً، إذ لا ولاية له في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله ولا بعده، إذ لم يكن إماماً في زمانهم ويلزم من سلب ولاية أمير المؤمنين عليه السلام سلب ولاية النبيّ صلى الله عليه وآله عليهم للحديث المذكور وهو قوله ”قَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَقَلْبِي مَوْلَاهُ“، فإنّ ذلك يلزم بطريق عكس النقيض أنّ من ليس عليّ مَوْلَاهُ فَلَسْتُ مَوْلَاهُ، وهذا أنسب وأوضح دلالةً.

قوله: «و لأنّ أحدهُ لا يثبت الإمامة حينئذٍ» - أي حين البيعة بعد موت الثلاثة - بالنصّ، إذ القائل فريقان: منهم من أثبت الإمامة» - أي^٦ لأمر المؤمنين عليه السلام - «بالنصّ و هؤلاء

١. الأصل: من.

٢. الف و ب: ناسخي.

٣. الف و ب: ناسخي.

٤. وقد ذكر الشارح السيد عميد الدين تفسيرين في شرح كلام المصنّف وهو قوله: «لأنّ النبيّ عليه السلام مولى المتقدّمين» ويمكن أن نفّسه بما يلي: أنّ ظاهر الخبر يقتضي إثبات فرض الطاعة والإمامة في الحال و جاز أن يعدل عن الظاهر بالدليل القاطع ولما اجتمعت الأئمّة على أنّه لا إمامَ مع النبيّ صلى الله عليه وآله عدلنا عن الظاهر في هذه الأحوال وأوجبناها بعد وفاته صلى الله عليه وآله، لأنّه لا مانع من ذلك والظاهر يقتضيه وإذا لم نوجب الإمامة لأمر المؤمنين عليه السلام في زمن النبيّ عليه السلام لم نوجبها بعد عثمان أيضاً، لأنّا إنّما نفينا الإمامة في الحال - أي زمن الرسول صلى الله عليه وآله - وأخرجناها من عموم ما يقتضيه ظاهر الخبر لمانع معقول - وهو عدم جواز الإمامة لأمر المؤمنين (ع) مع النبيّ (ص)، لأنّ النبيّ (ص) هو مولى المتقدّمين - ليس بثابت بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله عليه وآله بلا فصل، فيجب أن نثبتها بعد الوفاة بغير فصل، انظر: الذخيرة،

صص ٤٥١ - ٤٥٢.

٥. الأصل: أحد.

٦. الأصل: + إمامة.

يقولون بإمامته بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل، ومنهم من أثبتتها بالبيعة و هؤلاء لا يقولون بالنص لا وقت البيعة ولا قبلها، فإحداث ثالث^١ - أي قول ثالث مغاير للقولين اللذين اتفق عليهما المسلمون - «باطل» والقول بثبوت إمامته عليه السلام وقت البيعة بالنص قول ثالث مغاير للقولين المذكورين، فيكون باطلاً، «و لثا بطل القول الثاني» وهو نفي النص على إمامته عليه السلام باطل لما يتنا من كون السياق - أي سياق هذا الحديث - يدل على الإمامة قطعاً - أي دلالة قطعية لا احتمال فيها -، «تعيّن» القول «الأول» وهو إثبات إمامته عليه السلام بلا فصل بالنص وهو المطلوب.

قوله: «و ليس ذلك [١٤١ ب] كالمتشابه» - أي ليس هذا الحديث كالمتشابه الذي له ظاهر والمراد منه خلاف ظاهره - «لوجود اللطف هناك» - أي في المتشابه، فإنّ المكلف عند التأمل والبحث عن المراد منه يحصل بالثواب - «و المفسدة» - أي و لوجود المفسدة - «هنا»، أي في إرادة غير الإمامة من هذا الحديث، لأنّ فيه تلبساً و تميمية^٢ على الأئمة و ذلك لا يجوز على الحكيم.

و أيضاً لا نسلم وجود الخطاب بالمتشابهات التي لها ظواهر عارياً عما يقتضي العدول عن تلك الظواهر، فإنّ ذلك عندنا غير جائز و كذا عند أبي الحسين البصري و جماعة من الأصوليين، و أمّا المتشابهات المجملة و الآيات المذكورة الدالة على ثبوت الأعضاء الجسمانية لله تعالى اقترنت^٣ بها أدلة العقل الدالة على استحالتها عليه تعالى، فلا يقاس عليها مسألتنا^٤، فإنّ دلالة الحديث على الإمامة ههنا ليست مجملة، بل قطعية، «و القدح» في دلالة خبر المنزلة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام «لموت هارون عليه السلام قبل موسى عليه السلام فاسد، لأنّ هارون عليه السلام كان خليفة موسى عليه السلام في حال الحياة و يستحيل زوال هذه الصفة عنه في حال الحياة، لأنّها» - أي خلافته لموسى بن عمران عليه السلام - «منزلة جلييلة لا يجوز أن تزول عن نبي بعد ثبوتها له» لكون ذلك موجباً للتفجير و انخفاض^٥ المنزلة و ذلك محال على الأنبياء

٢. الأصل: اقترنت، ب: اقترنت.

٤. الأصل: انحفاظ.

١. الأصل: تمعة.

٣. الأصل و الف: مسئلتنا، ب: متلبساً.

عليهم السلام، «فكذا أمير المؤمنين عليه السلام» ثبت له [هذه] ^١ المنزلة الشريفة، «فلا يجوز زوالها عنه كما ثبت هذا الوصف» - أعني استحالة زوال هذه المنزلة - «لهارون عليه السلام، ولأن هارون عليه السلام لو عاش بعد موسى عليه السلام لكان خليفة له لما تقدّم من كون زوالها عنه بعد ثبوتها صفة نقص» و هو محال، «و إذا ثبت لهارون هذه المنزلة و هي ^٢ الخلافة التقديرية» - أي للنبي ^٣ على تقدير حياته بعد موسى عليه السلام - «ثبت لأمر المؤمنين عليه السلام حقيقة» لتحقّق ذلك التقدير، «لأنّه عاش بعد الرسول صلى الله عليه وآله، ولأنّ استثناء النبوة إخراج ما لولاه لوجب دخوله، و ذلك دليل على عموم المستثنى منه و شموله للمنازل بعده، «و أنّ المراد بالمنزلة هنا العموم، و حمله» - أي و حمل هذا الحديث - «على خلافة المدينة» حيث استخلفه رسول الله صلى الله عليه وآله و آله «باطل، لأنّ غيره من الصحابة قد وليها فلا افتخار لأمر المؤمنين عليه السلام حينئذٍ في ذلك» - أي في كونه خليفة له على المدينة لتحقّق مشاركة غيره ممّن هو دونه له فيها - «مع أنّ الرسول صلى الله عليه وآله ذكر ذلك» - أي هذا الحديث - «في معرض التخصيص» - أي تخصيص أمير المؤمنين عليه السلام - «بالأعظام، و قد كان أمير المؤمنين عليه السلام يفتخر بهذا الحديث و يبتهج به» و لو كان المراد استخلافه على المدينة لم يحسن ذلك.

«و أيضاً فالاستثناء» و هو قوله: «إلا أنّه لانبئ بغدي» «يدفع هذا الاحتمال» و هو إرادة خلافة المدينة خاصّة منه ^٥، لأنّه يدلّ على العموم المنافي لكونه مقصوراً على خلافة المدينة.

[المسألة العاشرة: في أدلّة أخرى على النصّ]

قال المصنّف: رحمه الله: «القول في أدلّة أخرى على النصّ و ذلك قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ» و لا يجوز أن يخاطب به المؤمنين لأجل التهافت ^٦ و لا خطاب [١٤٢] الكفار

١. من النسختين.

٢. الأصل: هذا.

٣. الأصل: + و.

٤. الف و ب: التي.

٥. الأصل: التهافت، الف: الهافت.

٦. الف: منه.

للآية السابقة، ودفع الخاتم معلوم بالإجماع ولا قدح^١ بالأفعال في الصلاة، لأن ذلك ليس كثيراً، وقوله: «أَنْتَ وَصِيِّي يَدُلُّ عَلَيْهِ، وولاية المدينة^٢، وترك عزله عنها يدلُّ عليه، وعزل أبي بكر عن برائة يدلُّ على أنه لا يصلح للإمامة، ولو لم يذكر نصاً^٣ أصلاً لصحَّ مذهبنا، لأنَّ العصمة المشتركة تقتضي النصَّ وقد اتَّفَقْنَا عَلَى فَقْدِهِ فِي أَبِي بَكْرٍ، فَتَعَيَّنَ إِمَامَتُهُ».

«وقدحهم^٤ بفترة الرسل^٥ ليس بشيء، لأنها ليست بفترة إمام، والمعلوم من حال الأمم قبلنا ادَّعاء العصمة في أشخاصٍ معيَّنين».

«وقد قدح أصحابنا في الاختيار بوجوده ليس هذا موضع ذكرها وكذلك في اثمَّة الخصوم». قال الشارح دام ظلُّه: «هذه وجوه أخر دالَّة على إمامة علي عليه السلام من طريق النصَّ».

[الدليل الأوَّل على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع) من طريق النصَّ]

«الأوَّل: قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، وتقرير الاستدلال بهذه الآية» على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام «يتوقَّف على مقدِّمات:

«إحديها: أنَّ لفظة «إنما» للحصر^٦» وهو عبارة عن ثبوت الحكم للمذكور^٧ ونفيه عن غيره، «وذلك» - أي كون لفظة «إنما» للحصر^٨ - «معلوم عند أهل اللغة، قال الشاعر» وهو الفرزدق: أنا الدافع الحامي الدمار «وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي» «وقال» الأعشى:

و لست بالأكثر منهم خطا «وإنما الغرة للكائر»

«والمطلوب» للشاعرين ههنا من لفظة «إنما» هو «ماقلناه» وهو الحصر وذلك ظاهر،

٢. الأصل: ولايته على.

٤. الف: وقد جهتهم.

٦. سورة المائدة، الآية ٥٥.

٨. الف: في المذكور، ب: المذكور

١. الأصل: لايقدح، ب: القدح.

٣. الأصل: أيضاً.

٥. الأصل: الرسل.

٧. الأصل: الحصر.

٩. الأصل: الحصر.

«وَلَأَنَّ لَفْظَةَ 'إِنَّ'» موضوعة «لِلإِثْبَاتِ» ولفظة «مَا لِلنْفِي» و ذلك في «حالة الإفراد»، فيكون كذلك^١ حالة التركيب» و هو ضمّ إحدیهما إلى الأخرى حتّى تصیرا «إِنَّمَا»، لأنّهما لوکان لهما معنى آخر مغاير لمعناهما قبل التركيب لزم النقل و هو خلاف الأصل، «و لا يجوز تواردهما» - أي توارد النفي و الإثبات - «على محلّ واحد ضرورة» و إلا لكان^٢ ثابتاً منفياً و إنّ محال، «و لا ورود النفي» - أي صرفه - «إلى المذكور و صرف الإثبات إلى غيره» - أي إلى غير المذكور - «بالإجماع، فتعيّن العكس» و هو صرف الإثبات إلى المذكور و صرف النفي إلى غير المذكور، «وهو المطلوب».

«الثانية: أنّ المراد بالوليّ هنا المتصرف و المستحقّ لوصف الأولي، و هو معلوم من أهل اللغة حيث يقال: فلان وليّ المرأة لمن هو أولى بالعقد عليها و يصفون العصبية» - أي المتقرّبين بالأبوين، أو بالأب كالأخوة للأب أو لهما، و الأجداد كذلك^٣ و الأعمام و أولادهم - «بأنّهم أولياء الدم، أي أولى بالمطالبة به و يقولون للمرشّح^٤ للخلافة: إنّهُ وليّ عهد المسلمين - أي هو الأولي بتدبيرهم و لمّا وجد المعنى المشترك - و هو الأولي - «في هذه المواطن [المختلفة]» - يعني هذه^٥ الجمل من الكلام - «وجب صرف اللفظ» - يعني لفظ الوليّ - «إليه» - أي إلى ذلك المشترك - «صوناً» لللفظ «عن المجاز و الاشتراك» المخالفين للأصل، لأنّه لو كان موضوعاً لكلّ واحد [واحد]^٦ من هذه المعاني المذكورة في هذه الجمل كوليّ المرأة و وليّ الدم و وليّ العهد بخصوصيته^٧ لزم [١٤٢ ب] الاشتراك و إن كان موضوعاً لأحدها^٨ خاصّة لزم المجاز.

«و أيضاً ليس المراد بذلك» - أي بالوليّ في قوله^٩ تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» الآية - «المحبّة و الموالاتة» في الدين، «لأنّها عامّة» - أي شاملة للمؤمنين كافة^{١٠} - «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ

٢. الأصل: كان.

١. الف: + في.

٣. الأصل: لذلك، ب: للأجداد كذلك

٤. الأصل و الف: للمتوشح، ب: للمرشّح.

٥. الف: هذا.

٦. من الف و ب.

٧. الف: بخصوصية.

٨. الأصل و ب: لاحدهما.

٩. سورة المائدة، الآية ٥٥.

١٠. الأصل: + و.

بَفَضْلِهِمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ^١ وهذه الآية مخصوصة بمن اجتمعت فيه الصفات « وهو الإيمان و إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة حالة الركوع.

«الثالثة: أن المراد بذلك البعض» المعني بقوله^٢ تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ «عليه عليه السلام ويدل عليه وجوه»:

«أحدها: اتفاق المفسرين على كونها أنزلت^٣ فيه عليه السلام». لأن الأمة بين قائلين:

أحدهما: من قال: إنه عليه السلام مختص بالإرادة في هذه الآية.

و ثانيهما: من قال: إنها عامة في المؤمنين كافة^٤ و أمير المؤمنين عليه السلام أحدهم، فاذن أمير المؤمنين عليه السلام مراد^٥ اتفاقاً.

«الثاني: أنها» - أي هذه الآية - «تدل على ثبوت الإمامة لمن اجتمعت فيه صفة إيتاء الزكاة حالة^٦ الركوع» «لما يتنا من أن المراد بالولي الأولي بالتصرف والتدبير، «و لم يتصف أحد بذلك - أي بإيتاء الزكاة حالة الركوع» -^٧ «غير علي عليه السلام، لما تصدق^٨ بخاتمه حالة ركوعه بالإجماع»، فتعميت دلالة هذه الآية على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام و أنه المراد من الذين آمنوا فيها.

«الثالث: أنا يتنا أنها» - أي هذه الآية - «ليست عامة في حق المؤمنين كافة وإلا لكان^٩ كل واحد منهم ولي نفسه» و هو محال، إذ لا تتحقق ولاية^{١٠} الإنسان على نفسه، وإذا بطل عمومها كانت خاصة ببعض المؤمنين، «و كل من خصصها ببعض المؤمنين قال: المراد بها علي عليه السلام».

«لا يقال: كيف يصح منه» - أي من أمير المؤمنين عليه السلام - «إيتاء الزكاة حالة الركوع، والصلاة تنع من فعل غيرها» - أي غير الصلاة - «فيها»، أي في الصلاة.

٢. سورة المائدة، الآية ٥٥.

٤. الأصل: و الثاني.

٦. الأصل: مراداً.

٨. من النسختين.

١٠. الأصل: كان.

١. سورة التوبة، الآية ٧١.

٣. الأصل: نزلت، ب: نزلت.

٥. ب: + و أمير المؤمنين كافة.

٧. الأصل: حال.

٩. الأصل: لم يتصدق.

١١. الف: ولا.

«لأنّا نقول: إنه» - أي إتياء الزكوة - «ليس من الأفعال الكثيرة و [مثل] ذلك عندنا يجوز فعله في الصلاة».

[الدليل الثاني على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع) من طريق النص]
«الوجه الثاني: ما نقل عنه» - أي عن النبي صلى الله عليه وآله - بالتواتر من النص على علي عليه السلام في قوله: «أَنْتَ وَصِيِّي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي».

[الدليل الثالث على إثبات إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام]
«الثالث: أن رسول الله صلى الله عليه وآله ولّاه المدينة إجماعاً و لم يعزله عنها، فنقول: ولايته على المدينة باقية له عليه السلام بعد موته» - أي بعد موت النبي صلى الله عليه وآله - «لعدم عزله بعد» ثبوت الولاية و تحققها، «وكل من قال بثبوت الولاية له» - أي لأمير المؤمنين عليه السلام - «في مكان مخصوص» بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل، «قال: إنه إمام حقاً» في جميع الأماكن.

[الدليل الرابع على إثبات إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام]
«الرابع: أن أبا بكر لم يكن صالحاً للإمامة، فتعيّنت إمامة إمامنا»، يعني أمير المؤمنين عليه السلام.

[المقدمة الاولى: في عدم صلاحية أبي بكر للإمامة]
«أمّا المقدمة الأولى» و هي عدم صلاحية أبي بكر للإمامة «فيدلّ عليها وجوه»:
«أحدها: أن رسول الله صلى الله عليه وآله ولّاه الحجّ بالناس و أن يقرأ عليهم سورة براءة، ثم عزله عن ذلك و جعل الأمر إلى أمير المؤمنين عليه السلام، و قال صلى الله عليه وآله: «أَوْجِي

إِلَّيَّ أَنَّهُ لَا يُوَدِّي عَنِّي غَيْرِي أَوْ رَجُل مَنِّي»، أَوْ قَالَ: «إِلَّا أَنَا أَوْ رَجُلٌ مَنِّي»، «حَتَّى رَجَعَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ».

و وجه الاستدلال بهذه القضية^١ على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَ رَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الَّذِي لَمْ يَسْتَصْلِحْ أَبَا بَكْرٍ لَتَوَلَّى قِرَاءَةَ سُورَةٍ وَاحِدَةٍ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الَّذِي هُوَ لَطِيفٌ لَجَمِيعِ الْمَكْلُوفِينَ وَ مَكْمُلٌ لِنَقْصِهِمْ، فَبَطَرِيقِ الْأَوَّلَى أَنَّ^٢ لَا يَسْتَصْلِحَاهُ لَتَوَلَّى جُمْلَةَ أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ لَتَلَاوَةِ جُمْلَةِ الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ وَ الْقِيَامِ بِأَحْكَامِهِ.

«الثاني: أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا بِالْأَحْكَامِ [١٤٣ آ] الظاهرة و المسائل الشهيرة التي يعرفها العوام» فضلاً عن الأحكام الخفية و المسائل الغامضة، «فكيف يصلح للرياسة العامة الدينية والدنيوية» التي هي عبارة عن الإمامة، «فإنه سُئِلَ عَنِ الْكَلَالَةِ، فَلَمْ يَذَرْ مَا هِيَ وَقَالَ: أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي، فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ» وَ قَالَ هُوَ أَيْضاً: «أَيُّ سَمَاءٍ تَظَلَّنِي وَأَيُّ أَرْضٍ تَقَلَّنِي إِذَا قُلْتُ بِرَأْيِي»، «و لم يكن يعرف ميراث الجدة»، فإنه سئل عنه، فلم يعرف الحكم فيه، و سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ^٣ [تعالى]: ﴿وَ فَآكِهَةً وَ أَبَا﴾، فلم يعرف ما معنى الأب.

«الثالث: ما روي عنه من ترك الحق» - أي الحق الثابت لله تعالى على العصاة و حَقَّ المسلمين -، «فإن قصة خالد بن الوليد المخزومي حكم فيها بغير الحق، لأنَّ خالداً قَتَلَ مَالِكَ بْنَ نويرة» وَ هُوَ عَلَى ظَاهِرِ الْإِسْلَامِ لَمْ يَصْدُرْ مِنْهُ مَا يُوجِبُ قَتْلَهُ، «وَ ضَاجَعَ امْرَأَتَهُ مِنْ لَيْلَتِهِ»، فَتَرَكَ^٤ إِقَامَةَ حَدِّ الزَّانِي عَلَيْهِ مَعَ قَوْلِهِ^٥ تَعَالَى «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» الْآيَةِ، وَ لَمْ يَسْتَوْفِ الْقَوْدَ مِنْهُ وَ نَهَجَ عَمْرَ عَلَى اسْتِيفَاءِ الْقَوْدِ، «وَ قَالَ لَهُ: أَقْتُلْهُ، فَإِنَّهُ قَتَلَ مُؤْمِيتاً، فَقَالَ لَهُ: إِنَّهُ سَيَفُوقُ مِنْ شُيُوفِ اللَّهِ سَلَهُ [اللَّهُ]^٦ عَلَى أَغْدَائِهِ»، مَعَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَوْجَبَ عَلَيْهِ

١. الف: القصة.

٢. الف: - أن

٣. سورة عبس، الآية ٣١.

٤. الأصل: و ترك.

٥. سورة النور، الآية ٢.

٦. من النسختين.

القتل والحدّ^١.

«الرابع: ما ظهر منه من^٢ مخالفته للرسول صَلَّى الله عليه وآله في تأخير جيش أسامة بن زيد» وقد أنفذه النبي صَلَّى الله عليه وآله وأنفذ عمر بن الخطاب أيضاً في جملة مؤمراً عليهما أسامة، «مع أن النبي صَلَّى الله عليه وآله كان يكرّر الأمر بإنفاذه» - أي بإنفاذ جيش أسامة - «حريصاً عليه وامتنع عمر بن الخطاب من النفوذ مع القوم، على^٣ أن واقعة أسامة من أقوى الأدلة على الإمامة» لعلي عليه السلام، «فإنه خَلَفَ علياً عليه السلام عنده وأنفذ أبابكر وعمر وعثمان مع الجيش لِیَسْمَهُدُ الأمر لعلي عليه السلام بحيث لا يحصل له منازع، فتأخر أبو بكر عن المضي مع الجيش ومنع الجيش من المبادرة».

«الخامس: ما روي عنه من الندم على [قبول] الإمامة^٤ وهو يدل على أنه ليس مستحقاً لها، وأنه كان ظالماً» في خلافته، إذ لا يتصور ندم الإنسان على فعل ما وجب عليه أو ساع له فعله.

«وقد روي عنه أنه قال: «أَقِيلُونِي فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وعلي فيكم» وقال في مرضه: «ليتنى كنت تركت بيت فاطمة لم أكتشفه» وقال: «يا ليتني كنت في ظلة^٥ بني ساعدة ضربت علي يد أحد الرجلين، فكان^٦ هو الأمير وكنت الوزير» وظهر منه الشك في استحقاقه للإمامة^٧، فقد روي أنه قال عند موته: «ليتنى كنت سألت رسول الله صَلَّى الله عليه وآله عن ثلاثة» فذكر^٨ في أحدها: «ليتنى كنت سألت: هل للأنصار في هذا الأمر حق» وهذا يدل على الشك في صحة بيعته».

«السادس: ما روي عن الصحابة من الندم على بيعته، قال عمر بن الخطاب: «كانت بيعه

١. الأصل: ما ظهر عنه في، ب: ما ظهر عنه من.

٢. الأصل: مع.

٣. الأصل: الف: لتهميد، وهو صحيح أيضاً.

٤. هذه الكلمة مطموسة في نسخة ب.

٥. الأصل: طاعة.

٦. الأصل: استخلافه للإمامة، ب: اسحقاق الإمامة.

٧. الف: فذكر.

٨. الف و ب: - الحد.

أبي بكر فلتة وقي الله المسلمين شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه» و الفلتة تقال على الخطيئة والزلة و على البغته، و مراد عمر بذلك ليس إلا الخطيئة أو الزلة بقرينة قوله: "وقي الله المسلمين شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه"، «و ذلك يدل على ارتكاب خطأ عظيم» و ذنب كبير^١ ببيعته. «و قال عمر للمغيرة بن شعبة و لأبي موسى الأشعري في حديث طويل يشتمل على نقص أبي بكر: "كان و الله أفسد قریش كلها و أعق^٢ و أظلم"، ثم قال:

"والهفاه على ضئيل^٣ بني تيم بن مرة، لقد تقدمني ظالماً و خرج إلي منها آثماً"، فقال له المغيرة: هذا تقدّمك [١٤٣ ب] قد عرفناه، فكيف خرج إليك آثماً؟ قال: ذلك أنه لم يخرج إلي منها آثماً إلا بعد اليأس منها، أنا و الله لو كنت أطمت زيد بن الخطاب و أصحابه^٤ لما^٥ تلخّظ من حلاوتها بشيء أبداً و لكنّي قدّمت و أخرت و ضعفت و قويت^٦ و نقضت و أبرمت، فلم أر إلا الأعضاء له على ما نشب فيه منها أو التلف، فلم تحببني^٧ نفسي إلى ذلك"، و تمام الحديث يدل على أنّ عمر [كان]^٨ كارهاً لخلافته و أنّه لم يرض ببيعته إلا ظاهراً و رواه^٩ شريك بن عبد الله النخعي عن محمد بن عمرو^{١٠} بن مرة عن أبيه عن عبد الله بن سلمة^{١١} عن أبي موسى الأشعري. «السابع^{١٢}: ما روي عنه من مداخلة الشيطان له في أفعاله، فإنه قال: "إن لي شيطاناً يعتريني" و مثل هذا لا يصلح للإمامة».

«الثامن^{١٣} ما ظهر عنه من المناكير في حق فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله

١. الف: و ذلك كبير، ب: و ذلك كثر. ٢. الف: أعنى.

٣. الضئيل: النجيف و هذه كناية عن أبي بكر، لأنه كان نجيفاً، روى عن عائشة: "أنها نظرت إلى رجل من العرب مرّ و هي في هودجها، فقالت: ما رأيت رجلاً أشبه بأبي بكر من هذا، فقيل لها: صفي أبا بكر، فقالت: رجل أبيض نحيف خفيف العارضين"، تاريخ الطبري، ٢٤٣/٤.

٤. الأصل: الصحابة. ٥. الأصل: كما.

٦. الف و ب: سعدت و صويت. ٧. الأصل: فلم يخشى.

٨. من النسختين. ٩. في النسخ الثلاث: رواية.

١٠. الأصل: عمير. ١١. الف: سلمان.

١٢. الأصل: السادس. ١٣. الأصل: السابع.

وليدانها^١، فإنَّ أباسعيد الخدري قال: «لَمَّا نَزَلَ قَوْلُهُ^٢ تَعَالَى: «آتَ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهَا»، أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَدَكَ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامَ وَكَذَا فَعَلَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَرَدَّهُ عَلَىٰ أَوْلَادِهَا»، وَكُتِبَ إِلَيَّ وَالِيهِ بِالْمَدِينَةِ يَأْمُرُهُ^٣ بِذَلِكَ، فَكُتِبَ إِلَيْهِ: أَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ قَدْ وَلَدَتْ فِي آلِ عَثْمَانَ وَآلِ فُلَانٍ، فَكُتِبَ إِلَيْهِ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي لَوْ كُتِبْتُ إِلَيْكَ أَمْرُكَ بِذِيحِ شَاةٍ لَسَأَلْتُنِي جَمَاءً^٤ أَوْ قَرَنَاءً؟ أَوْ كُتِبْتُ إِلَيْكَ أَنْ تَذِيحَ بَقَرَةً لَسَأَلْتُنِي: مَا لَوْنُهَا؟ فَإِذَا أُوْرِدَ عَلَيْكَ كِتَابِي هَذَا، فَأَقْسِمُ بِهَا فِي وَلَدِ فَاطِمَةَ مِنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ^٥.

«وَمِنْهَا أَبُو بَكْرٍ وَاسْتَشْهَدْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأُمَّ أَيْمَنَ، فَلَمْ يَقْبَلْ بِحَدِيثِ اخْتِرَاعِهِ مِنْ قَوْلِهِ: «مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةً»، وَتَرَكَ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي بَيْتِهِمْ وَلَمْ يَجْعَلْهَا صَدَقَةً وَصَدَّقَهُمْ فِي تَمْلُكِ ذَلِكَ وَلَمْ يَصْذَقْ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ» فِي دَعْوَاهَا^٦، «وَمَاتَتْ سَاخِطَةً عَلَيْهِ وَآمُرَتْ بِالصَّلَاةِ عَلَيْهَا لَيْلًا» وَدَفِنَهَا لَيْلًا، «وَمَنْعَتْ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ مِنَ الصَّلَاةِ عَلَيْهَا، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «فَاطِمَةُ بِضَعَّةٍ مِنِّي يُؤْذِنُنِي مَا يُؤْذِنُهَا» وَالْأَخْبَارُ فِي ذَلِكَ -أَيَّ فِي مَطَاعِنِ أَبِي بَكْرٍ- «وَصِفَاتِهِ» الْمُنَافِيَةِ لِصَلَاحِيَةِ الْإِمَامَةِ «كَثِيرَةٌ ذَكَرْنَا بَعْضَهَا» وَعَدَلْنَا عَنْ ذِكْرِ الْأَكْثَرِ لِثَلَا يَطُولُ الْكِتَابُ.

[المقدِّمة الثانية: في أَنَّ الإمامة تَعَيَّنَتْ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ (ع)]

«وَأَمَّا الْمَقْدِّمَةُ الثَّانِيَّةُ» - وَهِيَ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَبُو بَكْرٍ صَالِحاً لِلْإِمَامَةِ تَعَيَّنَتْ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - «بِالْإِجْمَاعِ» وَإِنَّمَا ذَكَرَ الْإِجْمَاعَ هُنَا مَعَ أَنَّهُ لَا يَتِمُّ إِلَّا إِذَا وَقَعَ الْإِتِّفَاقُ عَلَىٰ انْتِخَابِ الْإِمَامَةِ فِيهِمَا وَقَدْ ذَكَرَ فِيمَا تَقَدَّمَ أَنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ بِإِمَامَةِ الْعَبَّاسِ بَعْدَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لِأَنَّ الْقَائِلِينَ بِإِمَامَةِ الْعَبَّاسِ قَدْ انْقَرَضُوا وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ أَحَدٌ، فَاسْتَقَرَّ الْإِجْمَاعُ بَعْدَ انْقِرَاضِهِمْ عَلَى الْقَوْلَيْنِ وَهُمَا:

١. الأصل و ب: أذاها.

٢. سورة الإسراء، الآية ٢٦.

٣. ب: فأمره.

٤. الأصل: عما.

٥. علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب و معادن الجواهر، بيروت، دارالاندلس، ١٨٤/٣.

٦. الأصل: دعوى هذه.

[١]: إمامة علي عليه السلام

[٢]: وإمامة أبي بكر

فإذا بطلت إمامة أبي بكر تعينت الإمامة لعلي عليه السلام.

[الدليل الخامس على إثبات إمامة أمير المؤمنين (ع)]

«الخامس^١: أنا قد بينّا وجوب عصمة الإمام عليه السلام سواء^٢ ادّعينا نصّاً^٣ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة^٤، أو لم ندّع يصحّ^٥ مطلوبنا^٦ من ثبوت الإمامة له بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلافصل^٧، «لأنّ العصمة أمر باطن لا يدّ فيها من النصّ» على ماتقدّم تقريره، «و أبو بكر غير منصوب عليه بالإجماع»، فلا يكون إماماً، فيكون الإمام أمير المؤمنين عليه السلام للإجماع المذكور، أو نقول: إنه إذا انتفى النصّ على^٨ أبي بكر ثبت لعلي عليه السلام لوجوب وجود النصّ على الإمام بعد النبي صلى الله عليه وآله، و الإجماع دَلٌّ على انحصار الإمامة فيهما، فإذا انتفى النصّ على أحدهما ثبت للآخر.

«قالوا» - يعني الخصوم [١٤٤ آ] الذاهبين إلى جواز خلوّ الزمان من معصوم - أنّه «قد مضت قرون من الأمم خالية من نبيّ» وهذا هو الزمان المستقّى بالفترة، فلم لا يجوز خلّوه من الإمام؟

«قلنا: [لا] أنّها^٩» - يعني الأمّة - «لا تخلو من إمام معصوم»، لأنّه لطف واجب على الله تعالى كما تقدّم، «و جميع» أرياب «الملل» المتقدّمين «ادّعوا العصمة في أقوام محصورين، وذلك يدلّ على اعتقادهم عدم خلوّ الزمان من معصوم» و هو مطلوبنا؛ أمّا الانبياء عليهم السلام فالمراد من بعثهم تقرير شرايع تجددت مصلحتها و فساد التعمّد بما تقدّمها من الشرايع، و من

٢. الأصل و ب: فسواء.

٤. الأصل: لصحّ.

٦. من ب، في الف: در، في الأصل: الكلمة محذوفة.

١. الأصل و الف: التاسع.

٣. الأصل: أيضاً.

٥. الأصل: عن.

٧. الأصل: انما.

المحتمل بل الواقع أن تستمر مصلحة شريعة ما مدة متطاولة بحيث تبقى بعد النبي المبعوث لتقريرها.

[المسألة الحادية عشر: في إمامة باقي الأئمة الاثنى عشر عليهم السلام]

قال المصنف: «القول في إمامة الأحد^١ عشر بعده، نقل أصحابنا متواتراً النص عليهم بأسمائهم من الرسول صلى الله عليه وآله يدل على إمامتهم، وكذلك نقل النص من إمام على إمام، وكتب الأنبياء سالفاً يدل عليهم، [و]^٢ خصوصاً في خبر مسروق معترفون بهم، واشترط العصمة تبطل غيرهم وإلا خرج^٣ الحق عن الأمة قاطبة».

قال الشارح دام ظلّه: «أما إمامة باقي الأئمة الأحد عشر عليهم السلام، فهي ظاهرة بعد إمامة علي عليه السلام» - أي بعد ثبوت إمامته - «، وذلك من وجوه:»

«أحدها: النص المتواتر من النبي صلى الله عليه وآله على تعيينهم ونصيبهم أئمة، فقد نقل^٤ الشيعة بالتواتر أن النبي صلى الله عليه وآله قال للحسين عليه السلام: "هَذَا إِبْنِي إِمَامٌ إِنَّ إِمَامَ أَخِي إِمَامٌ أَبُو أَيْمَةٍ تَسَعَةٍ تَأْسِعُهُمْ فَاَتَمُّهُمْ" وغير ذلك من الأخبار المتواترة».

«الثاني: ما نقل من النص على كل إمام منهم من الإمام الذي سبقه بالتواتر من الشيعة».

«الثالث: أن أسمائهم والنص على إمامتهم موجود في كتب الأنبياء السالفة كالتواتر

والإنجيل».

«الرابع: أن أخبار الخصوم مشهورة في النص عليهم من النبي صلى الله عليه وآله كخير

مسروق وغيره، قال مسروق بينما نحن عند عبد الله بن مسعود إذ يقول له شاب: هل عهد إليكم نبيكم صلى الله عليه وآله كم يكون من بعده^٥ خليفة؟ قال: إنك لحدث السن وإن هذا شيء ما

٢. من النسختين.

١. الأصل: الإحدى عشر.

٤. الأصل: الاحدى عشر، ب: الاثنى عشر.

٣. الأصل: يخرج.

٦. الأصل: وقد نقل.

٥. الأصل: وهي.

٧. الأصل: بعده من.

سأنتي عنه أحد قبلك، نعم عهد إلينا نبيُّنا صَلَّى اللَّهُ عليه وآله أَنَّهُ يَكُونُ بعده اثنا عشر خليفة بعدد نقيباء بني إسرائيل».

و عن جابر بن سمرة قال: سمعتُ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عليه وآله يقول: يكون من بعدي اثنا عشر أميراً، ثُمَّ أَخْفَى صَوْتَهُ، فَقُلْتُ لَأَبِي مَا^١ [قال^٢]، قال: كلَّهم من قريش. و غير ذلك من الأحاديث.

«الخامس: قد بيَّنا أَنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، ولا شيء من غيرهم» - أي غير الأئمة الاثني عشر عليهم السلام مَن ادَّعى لَهُم الإمامة - «بمعصوم» بالإجماع، «فلا يكون شيء من غيرهم بإمام مع وجوب وجود الإمام، فَتَسْتَعِينُ^٣ إمامة هؤلاء بالضرورة» و هذا يتم على تقدير وفاة الأحد^٤ عشر المتقدمين منهم عليهم السلام و بقاء القائم عليه السلام و^٥ وجود كل واحد منهم بعد وفاة مَنْ سَبَقَ.

[المسألة الثانية عشر: في أحكام المخالفين]

قال المصنّف: «القول في أحوال^٦ المخالفين، دافعوا النصّ كفرة عند جمهور أصحابنا، و من شيوخوا من فسّقههم فقط، ثُمَّ اختلفوا فقليل: بتخليدهم و قيل: بعدم التخليد، أمّا النقل إلى الجنّة و هو قول بعض شذوذنا، أو لألّ إليها و هو قريب».

«و محاربوه كفرة بالنصّ المتفق عليه في قوله صَلَّى اللَّهُ عليه وآله: "حربك حربي"، و أحكام الكفّار مختلفة كاليهوديّ المحارب و اليهوديّ الذمّي».

«و مخالفونا [١٤٤ ب] في مسائل التوحيد و في مسائل العدل و في مسائل الوعد و الوعيد و في مسائل الإمامة فسقة مبتدعون، و مخالفونا في بعض فروعها^٨ مخطئون لا يوجب فسقاً

٢. من الف و ب.

٤. الأصل: الإحدى.

٦. ب: أو هو دون.

٨. الأصل: فروعنا.

١. الكلمة مطموسة.

٣. الأصل و ب: فتعين.

٥. الف: و.

٧. الف و ب: حال.

ولا براءة والله أعلم».

قال الشارح دام ظلّه: لما فرغ من إثبات الإمامة شرع في حكم المخالفين، أمّا دافعوا النصّ على^١ أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم، لأنّ النصّ معلوم بالتواتر من دين محمّد صلى الله عليه وآله، فيكون ضرورياً - أي معلوماً من دينه (ص) -، فبجأده يكون كافراً كمن يجحد وجوب الصلاة و صوم شهر رمضان.

و من أصحابنا من يحكم^٢ بفسقهم خاصة، ثم اختلف أصحابنا في أحكامهم في الآخرة، فالأكثر قال بتخليدهم في النار، لأنّ الثواب يستحقّ بالإيمان وهو لا يتحقّق بدون الإمامة - أي اعتقاد إمامة الأئمة^٣ المعصومين عليهم السلام، وفي هذا الاستدلال نظر، فإنّه لا يلزم من عدم تحقّق الإيمان الخلود في العذاب، فإنّ الأطفال والمجانين ليسوا بمؤمنين مع عدم تخليدهم في النار.

وجواب هذا أنّ الكلام إنّما هو في المكلفين، فإذا انتفى الإيمان عنهم تحقّق الكفر إن قلنا: إنّهُ لا واسطة بين الإيمان والكفر بالنسبة إلى المكلفين، فيتحقّق الخلود.

ومهم - أي ومن أصحابنا - من قال بعدم الخلود - أي في النار - وذلك - أعني عدم الخلود في النار - إمّا بأن ينقلوا منها إلى الجنة وهو قول شاذّ، أو لا إليهما - يعني الجنة والنار - والظاهر أنّ "الميم" في قوله: "إليهما" زائدة، لأنّ النقل من النار إلى النار غير معقول واستحسن المصنّف نقلهم إلى غير الجنة لعدم كفرهم عنده المقتضي للخلود في النار وعدم إيمانهم الموجب بخلودهم في الجنة، فإنّ الإيمان عبارة عن مجموع أحد أجزائه^٤ الإقرار بالأئمة المعصومين عليهم السلام، فإذا انتفى ذلك الجزء عن المكلف انتفى عنه الإيمان.

و أمّا محاربوا أمير المؤمنين عليه السلام فقد اتفق^٥ أصحابنا على تكفيرهم لقوله صلى الله عليه وآله: "حربك يا عليّ حربي" والمراد مثل حربي لاستحالة أن يكون هو^٦ بعينه ومحاربوا

١. الأصل: عن.

٢. الأصل: للأئمة.

٣. ب: اتفقوا.

٤. ب: حكم.

٥. الأصل: الأجزاء.

٦. الف و ب: + هو.

النبي صَلَّى الله عليه وآله كافرًا اتفاقاً، فكذا^١ محارب أمير المؤمنين عليه السلام لكونه معانلاً له. قوله: وأما الكفار فأحكامهم مختلفة، فإنَّ اليهوديَّ المحارب يجب قتله أو طلب الإسلام منه أو قبول الجزية، واليهودي الذمي يؤخذ منه الجزية ولا يقتل ولا يطلب منه الإسلام، والظاهر أنَّ مراد المصنّف بذلك جواب سؤال يورد على ما ذكر^٢ من كون محاربي أمير المؤمنين عليه السلام كفرة.

تقريره أن يقال: لو كان محاربوا أمير المؤمنين عليه السلام كفاراً، لوجب أن يسير [فيهم]^٤ سيرته في الكفار^٥ بأن يتبع مدبرهم ويجهز على جريحهم وتسبى ذراريهم، لكنَّ التالي باطل، فإنَّه عليه السلام أمر أصحابه في محاربة الناكثين وهم أصحاب الجمل أن لا يتبعوا مدبراً ولا يجهزوا على جريح ولا تسبى ذراريهم والملازمة ظاهرة، لأنَّ الكفر كالملة الواحدة^٦.

والجواب: لانسَلَم تساوي الكفار في الأحكام كلها وإن تساوا في بعضها، فإنَّ الكافر الذمي يجب قبول الجزية منه إذا بذلها والتزم بشرائط الذمة ولا تجب إجابة الوثني إلى ذلك، واليهوديَّ المحارب مباح الدم والمال، واليهوديَّ الذميَّ [١٤٥ آ] معصوم النفس والمال.

وأما المخالف في مسائل التوحيد كمسألة^٧ الرؤية، وكونه تعالى سميعاً بصيراً بمعاني مغايرة للعلم بالمسموعات والمبصرات، أو إثبات المعاني^٨ القائمة بذات الله تعالى الموجبة للأحوال كما يقول الأشاعرة، وما أشبه ذلك، من مسائل العدل كالمجبرة ونفاة الحسن والقيح العقليين، وفي مسائل الوعد والوعيد كالقائلين بتخليد العاصي بما دون الكفر في الجحيم، ومسائل الإمامة مع الاعتراف بالنص على أمير المؤمنين عليه السلام فُشائ أهل بدعة.

و^٩ أما المخالفون^{١٠} في الفروع كالمسائل الشرعية كنجاسة الماء القليل بمجرد ملاقة

١. الأصل: وكذا.

٢. هذه الجملة: "أو طلب الإسلام منه أو" مطموسة في الأصل.

٣. الأصل: ذكرتم.

٤. من النسختين.

٥. الأصل: أن يسير سيرته فيهم، أي في الكفار.

٦. ب - الواحدة.

٧. الف: كمسألة، ب: كمثلها.

٨. الأصل: المخالفين.

٩. الف: فأمّا.

١٠. الأصل: المخالفين.

النجاسة و ثبوت الشفعة مع الكثرة و ما أشبه ذلك، فإنَّهم مخطئون - أي^١ في تلك المسائل - غير فسقة بالإجماع.

فهذا آخر ما كتبناه و حيث^٢ انتهى كلام الشارح دام ظلُّه ههنا قطعنا الكلام حامدين لله تعالى على نعمه الباطنة و الظاهرة [و]^٣ شاكرين له على آلائه المتظافرة المتواترة و مصلِّين على صاحب المعجزة الباهرة خاتم الأنبياء محمد المصطفى و على عترته الطاهرة^٤ صلاة توجب لنا السعادة في الدنيا و الآخرة^٥.

و لاحول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم.

فرغ من كتابته الواثق بالملك المَنَّان عبده علي بن محمد ابن حسين بن سليمان عفي عنهم بمَنِّه و كرمه أمين.

٢. الأصل: فوجب، بدل: وحيث.

٤. الأصل: الآية، الف: الاب.

١. ب: -أي.

٣. من النسختين.

٥. انتهت نسخة ب هنا.

٦. و انتهت نسخة ألف بهذه العبارات: و الحمد لله رب العالمين و صلَّى الله على سيِّدنا محمد وآله الطاهرين و سلَّم تسليماً كثيراً، فرغ من نسخه لنفسه أضعف عبيده و أفقرهم إلى مغفرته و رضوانه عبدالحسين بن عبد علي بن حاجي حسين الشهير بالمؤدَّن عصرية نهار الأحد السادس عشر شهر رجب المبارك لسنة احدى و عشرين و تسعمائة هلالية هجرية نبوية في الحلة السيفية حرسها الله من كل آفة و بليّة بحق محمد و آله و عترته خير البرية و الحمد لله على بلوغ الآمال و تمام الأعمال.

فهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأشعار

فهرس الفرق و المذاهب والجماعات و الديانات

فهرس الأعلام

فهرس الكتب

فهرس الأماكن

فهرس مصادر التحقيق

فهرس الآيات

سورة البقرة

٤٣٧، ٤٣٨	فَأَنزَلْنَا سُورَةَ مِنَ مِثْلِهِ (الآية ٢٣)
٢٤	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ (الآية ٣٤)
٥١٠	فَقَسَمَ لَّيْلَهُ (الآية ١١٥)
٢١٥	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا (الآية ١٣٨)
٣٨٧	لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (الآية ١٤٣)
٣٦١	وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِدَ (الآية ٢٠٥)
٣٥١	لَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابَ (الآية ١٦٢)
٢١٨	وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (الآية ٢٢٨)
٤٥٥	وَاقْفُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ (الآية ٢٥٤)
٤٢٨، ٤٢٩	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (الآية ٢٧٧)

سورة آل عمران

٢٨٧	أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (الآية ١٨)
٤٣٢	وَيَكْفُرْ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ (الآية ٢٢)
٤٤٣	إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِيسَى عَلَى الْعَالَمِينَ (الآية ٣٣)
٣٠	وَأَسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (الآية ٤٣)
٤٨٠، ٤٧٧	أَقْبَابُ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ (الآية ١٤٤)
٢١٥	كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (الآية ١٠٧)

سورة النساء

٤٢٢	وَمَنْ يَنْصِبِ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَبِتَعْدِ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا (الآية ١٤)
٤٧٨	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (الآية ٥٩)
٤٢٣	وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (الآية ٩٣)
٤٢٣	إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (الآية ١١٦)

وَمَنْ يُضَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى (الآية ١١٦) ٢١٥
وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا (الآية ١٦٤) ٢٢١

سورة المائدة

وَالشَّارِقُ وَالشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (الآية ٤١) ٢٧٦، ٢٧٧
وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (الآية ٤٧) ٢٢٤
إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُعْطُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ ذَاكِرُونَ (الآية ٥٥) ٥١٨-٥١٥، ٢٨٣

سورة الأنعام

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (الآية ١٠٣) ٢٦٠، ٢٥٦

سورة الأعراف

مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (الآية ١٢) ٢٢٤
مَا نَهَيْكُنَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (الآية ٢٠) ٢٤٣
رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ (الآية ١٤٠) ٢٦١
وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَفْزَعَكَ فَسَوِّفَ تَرَانِي (الآية ١٤٣) ٢٦٢
أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الشَّقَاءُ بَيْنَا (الآية ١٥٥) ٢٦٢
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَأَلُوا بَلَىٰ (الآية ١٧٢) ٥٠٩

سورة التوبة

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (الآية ٧١) ٥١٧

سورة يونس

لَتَعْلَمُوا عَدَّةَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ (الآية ٥) ٣٨٧
أَقَمْنِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُشْجَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (الآية ٣٥) ٢٨٢

سورة هود

فَأَتَاوَا يَعْشُرَ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ (الآية ١٣) ٢٣٨
أَقِمِ الصَّلَاةَ (الآية ١١٤) ٢٣١

سورة يوسف

مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (الآية ٣١) ٢٤٣

سورة الرعد

وَإِنْ رَبُّكَ لَذُوْ مُنْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِم (الآية ٦) ٢٢٣

سورة ابراهيم

وَاجْتَنِبِي وَيَئِيْ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ (الآية ٣٥) ٣٩٥

سورة الحجر

- فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (الآية ٢٩) ٢٤
إِنَّ الْمُتَكِبِينَ فِي جَنَّتٍ وَعَيْنٍ (الآية ٤٥) ٢١٧

سورة الإسراء

- وَمَا كُنَّا مُنْذِرِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (الآية ١٥) ٢٣، ٢٢
آتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهَا (الآية ٢٦) ٥٢٣
وَلَا تَقْرَبُوا الزُّنَى (الآية ٣٢) ٢١٧
أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ (الآية ٧٨) ٢١٧
قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِطَلٍ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ (الآية ٨٨) ٤٣٨

سورة مريم

- وَهَزَى إِلَيْكَ بِجُذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَبِيًّا (الآية ٢٥) ٤٤١

سورة الأنبياء

- يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ (الآية ٢٠) ٤٤٣
لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (الآية ٢٢) ٢٨٧، ٣١
بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ (الآية ٢٦) ٤٢٤
وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى (الآية ٢٨) ٤٢٤
يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ (الآية ٦٩) ٤٣٧
وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِيَكُمْ (الآية ٨٠) ٤٧٥

سورة الحج

- إِنَّ اللَّهَ تَعَفَّى غَفُورٌ (الآية ٦٠) ٤٢١

سورة النور

- الرَّائِبَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (الآية ٢) ٥٢٠
وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ (الآية ٣١) ٢١٨

سورة الفرقان

- وَمَنْ يَظْلِمِ يَنْكُرْ نَفَقَةً عَذَابًا كَبِيرًا (الآية ١٩) ٤٢٢

سورة القصص

- كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (الآية ٨٨) ١٣٠

سورة الروم

- أَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سِتْرَاتٍ (الآيات ٢ - ٤) ٤٣٩

سورة الأحزاب

رَوَّجْنَاكُمَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا إِلَيْنَهُنَّ وَطَرًا (الآية ٣٧) ٣٨٧

سورة الزمر

وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (الآية ٧) ٣٩١
 إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا (الآية ٥٣) ٤٢٣, ٤٢١
 لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَتَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ (الآية ٦٥) ٤٣٢

سورة الفاطر

غَافِرُ الذَّنْبِ (الآية ٣) ٤٢١
 مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ (الآية ١٨) ٤٢٤

سورة فصلت

اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (الآية ٤٠) ٢١٧
 وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَمِيدِ (الآية ٤٦) ٣١٨
 أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (الآية ٥٣) ٢٩٢

سورة الشورى

وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ (الآية ٢٥) ٣٣٧

سورة الأحقاف

وَهُوَ النَّفُّورُ الرَّحِيمُ (الآية ٨) ٤٢١

سورة محمد (ص)

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (الآية ١٩) ٢٨٦

سورة الفتح

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (الآية ١٠) ٥١٠
 لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَا مِثْقَلِ ذَرَّةٍ (الآية ٢٧) ٤٣٩

سورة الذاريات

مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الآية ٥٦) ٣٨٧

سورة النجم

إِنْ يَشَاءُوا إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (الآية ٢٨) ٤٧٩
 وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (الآية ٣٩) ٣٣٣

سورة القمر

وَتَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا (الآية ١٤) ٥١٠

سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ (الآية ٤٥) ٢٣٩

سورة الرحمن

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (الآية ٢٦) ١٣٠

سورة الحديد

نَأْوَاكُمُ النَّارَ هِيَ مَوْلَاكُمْ (الآية ١٥) ٥٠٨ ٥٠٥

سورة الحشر

لَيْنَ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مِنْهُمْ وَلَيْنَ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَيْنَ نَصَرُوهُمْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَ (الآية ١٢) ... ٢٣٩

سورة التحريم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا (الآية ٨) ٢٢٦

سورة الجن

وَمَنْ يَخْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا (الآية ٢٣) ٢٢٣، ٢٢٢

سورة القيامة

وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (الآية ٢٣ - ٢٤) ٢٥٩

سورة عبس

وَفَاكِهَةٌ وَأَبَا (الآية ٣١) ٥٢٠

سورة الزلزلة

فَعَنُ يُعْمَلُ يُخَالِ ذَرَّةٌ خَيْرًا يَرَهُ (الآية ٧) ٢٢٢، ٢٢٠، ٢١٨

الأحاديث

- الائمة من قريش ٤٦٧، ٤٧٦
- أقول هذا لمولاك ٥١٠
- ألا ترجعوا بعدي كفاراً ٤٧٧، ٤٨٠
- أدخرت شفاعتي لأهل الكباير من أمتي ٤٢٣
- أفضل العبادات أحمرها ٤٢٣
- أفضاكم علي ٤٩٠
- اللهم وال من والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق مع عليّ كيف ما دار ٥٠٧
- أنا مدينة العلم وعليّ بابها ٤٩٠
- أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانيبي بعدي ٥١٠، ٥٠٦، ٥٠٥
- أنت الخليفة من بعدي ٤٩٣
- أنت وصيي و خليفتي من بعدي ٥١٦، ٥١٩
- إن أشقى الناس من يضربك على هذا فتخضب هذه ٤٣٩
- إن رسول الله صلى الله عليه وآله أمرني بالسكوت لمكان التقية ٥٠٣
- أوحى إليّ أنه لا يؤذي عني غيري أو رجل مني ٥٢٠
- أيتها الناس، ألسن أولى منكم من أنفسكم، فمن كنت مولا فهذا علي مولا، ومن كنت نبيّه فهذا علي أميره ٥٠٧
- حب الدنيا رأس كل خطيئة ٤٨٢
- حربك يا عليّ حربي ٥٢٧
- الحق مع عليّ وعليّ مع الحق يدور حيث ما دار ٤٩٠
- ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ٤٣٩
- ستفدر بك الأمة بعدي ٤٣٩
- فاطمة بضعة مني يؤذيها ٥٢٣
- من كنت مولا فعليّ مولا ٥٠٩، ٥٠٥
- هذا خليفتي عليكم وإمامكم من بعدي ٤٩٢، ٤٩٣
- والله ما قلعت باب خير بقوة جسمانية بل بقوة ربّانية أو الهيّة ٤٩٣

الأشعار

يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي ٥١٦	أنا الدافع العامي الدمار وإنما
جمل اللسان على الفؤاد دليلاً ٢٢٤	إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنما
قد تمنى لي موتاً لم يُطع ٢٢٤	ربّ من أنصحت غيظاً صدره
والبحر دونك زدتنني نعماً ٢٦٠	وإذا نظرت إليك من ملك
إلى الرحمن يأتي بالفلاح ٢٦٠	وجوه يوم بدر ناظرات
وإنما المرّة للكانر ٥١٦	ولست بالأكثر منهم خطا

الفرق والمذاهب والجماعات والديانات

الإمامية.. ٢٣، ٢٤، ٨٠، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٤٢، ٢٩٨،	آل عثمان..... ٥٢٣
٣٠٦، ٣١١، ٣١٣، ٣٢٢، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٩،	الإسماعيلية..... ٤٧٧
٤١٨، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٦، ٤٢٨، ٤٤٠ - ٤٤٢،	الأشاعرة. ١٢، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٤٠، ٤٢ - ٤٥، ٤٦، ٤٨،
٤٥٥، ٤٦٧، ٤٧٧، ٤٨١، ٤٨٣، ٤٩٢	٨٦، ١٣٠، ١٤٩، ١٥٦، ١٦٤، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢،
أهل السنة..... ٣٥٧	٢١٦، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٣ - ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٠،
أهل الطبيعة..... ٤٦١	٢٣٣، ٢٣٧، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦١ - ٢٦٥،
أهل الكلام..... ١٦	٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٩، ٣١٧، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٦٤،
الأوائل ← الحكماء	٣٦٧، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٧٨، ٣٨٧، ٣٩٥، ٤٠٨ -
البراهمة..... ٣٠٧، ٣٢٥، ٤٤٥	٤١٠، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٥٠، ٤٥٦، ٤٦٠، ٤٦٧، ٥٢٨
البصريون..... ١٤٩، ٣٦٤، ٣٧٨، ٣٩٥، ٤٢٥	الأشعرية ← الأشاعرة
البغداديون..... ٣٧٨، ٣٩٥، ٤٢٥	أصحاب الجمل..... ٥٢٨
البكرية..... ٣٤٠ - ٣٤٢	أصحابنا ← الإمامية
بني اسرائيل..... ٤٥٩	الأصوليون..... ٥١٤

٢٥٢، ١٤٥	بني تيم بن مرة	٥٢٢
٢٠٧، ٢٨٩، ٢٣٨، ٢٣٣، ١٦٤	الكلابية	٣٢٢ - ٣٤٠
٧٢، ٦٩، ٦٤، ٦٢، ٥٧، ٥٣، ٥٠، ٤٠	المتكلمون	٢٦٣، ٢٦٢، ٢٦٩، ٩٤
١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٢، ٩٨، ٨٤، ٨٠، ٧٨، ٧٤، ٧٣		
١١٠، ١١٣، ١٢٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٩، ١٦٢		
١٤٧، ١٧٩، ١٨٨، ١٩٩، ٢١٤، ٢٥٢، ٢٥٢، ٢٥٤		
٢٧٣، ٢٨٧، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٢٥		
٣٢٧، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٨، ٣٥٢، ٣٥٨، ٣٦٠		
٣٦٣، ٣٧٢، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩٥، ٤٠٥، ٤٠٩، ٤١٥		
٢٢٥، ٢٥١، ٢٦٠، ٢٦٣		
المجيرة ... ٢٠٦، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٩، ٢٣١		
٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٨٨، ٢٨٧		
٣٩٠، ٣٩٢، ٤٠٧، ٤١٢، ٤٥٦، ٥٢٨		
المجيسة		٢٢٤
٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٩٣		٢٩٣
المجوس		٢٢٩، ٢٥٦، ٢٩٣
مذهب الأثري ← الأشاعرة		٢٨٣
المسلمون		١٧
٢٢١، ٢٢٨، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥١		٢١، ٢٩٣
٤٠٤، ٥٠٥، ٥١٤، ٥١٧، ٥٢٢، ٥٢٢		٢٠٤، ٢٩٦، ٢٩٢، ٢٩٠، ٢٩٦، ٢٩٨
١٢، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٤، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨		٩٤
٢٤، ٢٥، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٦، ٢٠٦		٥٠٦، ٥٠٥، ٥٠٢، ٥٠١، ٢٩٣، ٢٧٩، ٢٦٧
٢٠٩، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٤٨، ٢٤٨، ٢٤٧، ٢٧٧		٥٠٨، ٥١٢، ٥١٥
٢٨٩، ٢٩٩، ٣٠٦، ٣١١، ٣١٣، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٢٧		٢٥٠
٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٧٢، ٢٧٥		٢٨٣
٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٢، ٢٨٩، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٥		٢٤٣، ٢٤٣
٢١٥، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٢٩، ٢٤٢		٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٤٣
٢٥٦، ٢٦٧، ٢٦٧		٢١
المفسرون		٢٧٢، ٢٢٩، ١٣٠، ١٦٢، ١٦٧، ٢٢٨، ٢٧٣
المنجمون		٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٢٨، ٢٢٢، ٢٢٢
النصارى ... ٢٥٠، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٤٧، ٢٤٧، ٢٤٧، ٢٤٧		٩٣
الوعيدية		٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧
اليهود		٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧
٥٠٠، ٥٠٥، ٥٢٨		٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧، ٢٦٧

الأعلام

٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٨،
٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٧،
٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧٦، ٢٨١، ٢٨٢،
٤٨٥، ٤٩٢، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٩، ٥١٣

٥٢٧ ٥٢٨

أبو إسحاق ← ابن نوبخت

أبو إسحاق ابن عيَّاش ١٥٥
أبو إسحاق الإسفرائيني ٢٤
أبو البركات البغدادي ٧٤
أبو بكر ٢٢٤، ٢٧٩، ٢٨٦، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٥، ٥٠٠ -

٥٠٣ ٥١٢ ٥١٦ ٥١٩ ٥٢٣

أبو بكر الباقلائي ٢٣، ١٣٠، ١٤٩، ٢٢٨، ٣٥٤، ٣٥٥،
٣٥٧

أبو الحسن الأشعري ٢٤، ٢٥، ٢٥، ٢٥، ٢٦، ١٤٩،
١٦٨، ١٧٩، ٢٤٨، ٢٥٠، ٣١٤، ٣١٥، ٣٦١، ٣٦٣،

٤٥٦

أبو الحسين البصري ٨١، ٨٥، ١٤٩، ١٥٦، ١٦٤، ١٦٧،
٢٠٩، ٢١٠، ٢١٦، ٢٤٨، ٣١٥، ٣٥٩، ٣٦٤،

٤٦٧، ٤٧٢، ٥١٤

أبو الحسين عبدالرحمن بن محمد الخياط ١٥٥

أبو سعيد الخدري ٥٢٣

أبو سهل بن نوبخت ٣٨٣

أبو عبدالله الحسين بن علي البصري ١٥٥

أبو علي ابن سينا ← ابن سينا

آدم (ع) ٢٤، ٢٤٢، ٢٥٨

آصف ٢٤٠، ٢٤١

اباسيس ٩٣

ابراهيم الخليل (ع) ١٩٣، ٣٩٥، ٣٩٨

ابليس ٢٤

ابن الراوندي ٣٨٤

ابن سينا ٥٤، ٦٤، ٧٨، ٩٣، ١١٨، ١١٩، ١٥٦، ٢٣٢،
٢٩٩

ابن عباس ٢٧٩

ابن كلاب ١٦٤، ٢٢٣، ٢٨٩

ابن نوبخت، أبو إسحاق إبراهيم ١٢، ١٦، ١٧، ١٩، ٢١،

٢٤، ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٦، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٤٩،

٥٠، ٥٢، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٧٦، ٧٨،

٨٠، ٨١، ٨٤، ٨٥، ٩١، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ١١٢، ١١٤،

١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٩، ١٣١، ١٤١، ١٤٥،

١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٨،

١٧٢، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٣، ١٩٩،

٢٠٤، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٦، ٢١٦، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٣،

٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٩،

٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٣،

٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٩٨،

٢٩٩، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٣،

٣١٤، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣١ -

٣٣٨، ٣٩٩ - ٤١٠، ٤١٢، ٤١٥، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢٠،

[illegible]

٥٢٣	عمر بن عبد العزيز	٥٢٣	دمقرطيس	
٤٩١، ٤٨٦	عمرو بن العاص	٢٦٠	الربيعي	
٥٢٢	عمرو بن مرة		الرسول (ص) ← محمد (ص)	
٤٦٥	عيسى (ع)	٣٤١	زرارة بن أعين	
٢٠	الغزالي	٥١١ - ٥٠٩، ٤٩٩، ٤٩٦	زيد بن حارثة	
٥٢٣، ٥٢٢، ٥٠١، ٤٩٣، ٤٩٢، ٤٨٨	فاطمة (س)	٥٢٢	زيد بن الخطاب	
٤٣، ٣٣، ٢٩، ٢٥، ٢٤، ٢٢، ٨، ٦، ٤، ٣	فخر الدين الرازي	٥١٣	السيد عميد الدين الأفرجي الحلبي	
١٣٩، ١١٨، ١١٦، ١٠٢، ٧٦، ٦٨، ٦٦، ٦٤، ٦٢، ٦٠		٢٣٩، ٢١٣، ٢١١، ٢١٠، ١٦٤، ٨٠	السيد المرتضى	
١٨٤، ١٨١، ١٧٢، ١٦٨ - ١٦٥، ١٥٩، ١٤٦، ١٤٥		٢٥٠، ٢٤٥، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٢٠، ٢١٠، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥		
٣٢٠، ٢٨٢، ٢٨٠، ٢٥١، ٢٤٠، ٢٣٠، ٢٠٧، ١٨٨		٤٠٧، ٣٨٥، ٣٨٣، ٣٧٨، ٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٠، ٣٥٩		
٣٥٢، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٦٨			الشارح ← الحلبي	
٥١٦	الفرزدق	٥٢٢	شريك بن عبدالله النخعي	
٩٤	فيثاغورس	٥٦، ٥٣	الشهرستاني، محمد	
	القاضي أبوبكر ← أبوبكر الباقلاني		الشيخ أبو إسحاق ← ابن نوبخت	
١٥٥، ١٤٩	القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني	٢٦٥	الشيخ أبو جعفر الطوسي	
٣٥٠، ٣١٥		٢٨٣، ٢٠	الشيخ العفيد	
٢١	القفال الشاشي	٢٧٦، ٢٨٨، ٢٨٧	ضرار بن عمر	
	الكعبي ← أبو القاسم البلخي	٥٢٢	عائشة	
٥٢٠	مالك بن نويرة	٢٤٣، ٢٧١، ٢٧٠	عباد بن سليمان الصمري	
	المحقق ← نصير الدين الطوسي	٥٠٣ - ٥٠١، ٤٩٥، ٤٩٣، ٤٩٢	العباس بن عبد المطلب	
٢٢٢، ٢١١، ٢٠٣، ٢٠٢، ٣١، ٢٨، ٢١، ١	محمد (ص)	٥٢٣		
٢٢٦، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٠، ٣١٠، ٣٠٩، ٢٨٧، ٢٥٨			عبد الحسين بن عبد علي بن حاجي حسين الشهر	
٢٢٩، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١	٥٢٩	عثمان		
٢٢٢، ٢١١، ٢٠٣، ٢٠٢، ٣١، ٢٨، ٢١، ١	محمد (ص)	٥٢١، ٥١٣، ٥١٢، ٥٠٢	علي (ع)	
٢٢٦، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٠، ٣١٠، ٣٠٩، ٢٨٧، ٢٥٨		٤٨٨ - ٤٨٥، ٤٨٣، ٤٧٢، ٤٦٩، ٤٦٥، ٤٦٤، ٤٦٣، ٤٦٢، ٤٦١، ٤٦٠، ٤٥٩، ٤٥٨، ٤٥٧، ٤٥٦، ٤٥٥، ٤٥٤، ٤٥٣، ٤٥٢، ٤٥١، ٤٥٠، ٤٤٩، ٤٤٨، ٤٤٧، ٤٤٦، ٤٤٥، ٤٤٤، ٤٤٣، ٤٤٢، ٤٤١، ٤٤٠، ٤٣٩، ٤٣٨، ٤٣٧، ٤٣٦، ٤٣٥، ٤٣٤، ٤٣٣، ٤٣٢، ٤٣١، ٤٣٠، ٤٢٩، ٤٢٨، ٤٢٧، ٤٢٦، ٤٢٥، ٤٢٤، ٤٢٣، ٤٢٢، ٤٢١، ٤٢٠، ٤١٩، ٤١٨، ٤١٧، ٤١٦، ٤١٥، ٤١٤، ٤١٣، ٤١٢، ٤١١، ٤١٠، ٤٠٩	٥٢٩	علي بن محمد بن حسين بن سليمان
٢٢٩، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١	٥٢٩	علي بن محمد بن حسين بن سليمان		
٢٢٩، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١	٥٢٩	علي بن محمد بن حسين بن سليمان		
٢٢٩، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١	٥٢٩	علي بن محمد بن حسين بن سليمان		
٢٢٩، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١	٥٢٩	علي بن محمد بن حسين بن سليمان		
٢٢٩، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١	٥٢٩	علي بن محمد بن حسين بن سليمان		
٢				

المصنّف ← ابن نوبخت	١٨٢، ١٧٤، ١٦٧، ١٦٤، ١٤٧، ١٤٥، ١٤٣، ١٣٨
ممرّ بن غياث السلميّ	٣٨٣، ٣٢٨
المغيرة بن شعبة	٥٢٢
موسى(ع) ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٤٥، ٢٤٥، ٢٤٥، ٢٤٥	٥٠٥، ٤٦٥، ٤٥٩، ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٥٧
٥٠٦، ٥٠٩، ٥١٤، ٥١٥	
مهدي(ع)	٤٨٩
النبي(ص) ← محمد(ص)	
التجار، الحسين بن محمد	٣١٤
نصير الدين الطوسي	٥٨، ٥٧، ٣٥، ٣٤، ٢٦، ١١، ٩، ٨
١١٠، ١٠٨، ٨١، ٨٠، ٧٥، ٧٤، ٦٩، ٦٧، ٦٤، ٦١	
١١١، ١١٦، ١١٨، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٥، ١٣٧	
النظام	٢٥٠، ٢٠، ٥٢، ٥٤، ٥٦، ٢٦٨، ٣٢٧، ٢٥٠
نوح(ع)	٢٥٨
هارون(ع)	٥١٥، ٥١٤، ٥٠٩، ٥٠٧، ٥٠٥
هشام بن الحكم	٢٠٢، ٢٠١، ٣٩٩، ٢٧٨
يعقوب(ع)	٢٥٨
يوسف(ع)	٢٤٣

الكتب

الإشارات والتنبيهات	٢٩٩، ١١٨
إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت	١٩، ١٢٠، ٣٥٣
٢٠١، ٢٠١	
الانجيل	٢٩٢، ٢٩٢
أنوار الملكوت	١، ٢، ٣٠، ٥٤، ١١٦، ١٥٤، ١٧٦، ٢٣٣
٢٣٧، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٦، ٣١٦، ٣١٦، ٣٢٦، ٣٣٧	
٣٣٩، ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧٢، ٣٧٢	
٣٩٨، ٢٠٩، ٢٢٢، ٢٢٢، ٢٥٦، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٢١	
٥٢٢	
تلخيص المحصل	١٢٨، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ٢٣١
التمهيد	٢٣٨
التواتر	٢٠٢، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٩٢، ٢٩٢
الذخيرة	٥١٣
شرح الإشارات والتنبيهات	١١٧، ١١٩، ١٣٨، ١٦٥
١٦٧	
شرح النظم	٢٦
الشفاء	٩٣
الفصّ ← الياقوت	
القرآن الكريم	٣١، ٢٦٠، ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٢
٢٤٢، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٤٢، ٢٤٢	
كتاب الابتهاج	٢٩٨
المحصل	٢٠٧، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٦
معارض الفهم	٣٦، ٣
الملل والنحل	٩٢، ٩٢
المناهج	٢٦٨، ٢٥١، ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٨٦، ٢٨٦، ٢٨٦
المنجد في اللغة	١١٢
الياقوت	١٣، ١٩، ٢٠، ٢٤، ١١٢، ١١٩، ١٢٠، ١٢٧
٢٧٢، ٢٨٢، ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٠١، ٢٤٢، ٢٥٢، ٢٥٥	

الأماكن

البصرة	٢٩٦	غدير خم	٥١٠ ٥٠٧
تبوك	٥١١	فدك	٥٢٣
حلّة السيفيّة	٥٢٩	الكعبة	٤٩٧، ٤٦٤
خراسان	٢٩٦	المدينة المنورة	٥٢٣ ٥١٩ ٥١٥
سقيفة بني ساعدة	٥٠٢ ٥٠١ ٤٩٥	المروة	٤٣٥
الصفاء	٤٣٥	المشعر	٤٣٥
ظلّة بني ساعدة	٥٢١	مصر	٤٩٦، ٤٥٩
عرفات	٤٣٥	موتة	٥١٢، ٤٩٩، ٤٩٥

مصادر التحقيق

- (١) آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دارالأضواء.
- (٢) آقا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، قم، مؤسسة إسماعيليان.
- (٣) ابن نوبخت، إبراهيم، الياقوت في علم الكلام، تحقيق علي أكبر ضيائي، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤١٣ هـ.
- (٤) الأعلمي الحائري، دائرة المعارف الشيعة، بيروت، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ١٤١٣ هـ.
- (٥) أفندي الاصبهاني، الميرزا عبدالله، رياض العلماء و حياض الفضلاء، تحقيق السيد أحمد الحسيني، ١٤٠١ هـ.
- (٦) الحر العاملي، أمل الآمل، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، دارالكتاب الإسلامي.
- (٧) الحلّي، الحسن بن يوسف، أنوارالملوكوت في شرح الياقوت، تحقيق محمد نجمي الزنجاني، قم، مطبعة الرضي، ١٩٨٤ م.
- (٨) الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ.
- (٩) الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل و النحل، بيروت، دارالمعرفة، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
- (١٠) الطبري، محمد، تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد ابوالفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م.
- (١١) المجلسي، محمدباقر، بحارالأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣ م.
- (١٢) المسعودي، علي، مروج الذهب و معادن الجواهر، بيروت، دارالأندلس.
- (١٣) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات و التيهات، قم، نشر البلاغة، ١٩٧٦ م.

فهرست آثار منتشر شده مرکز نشر میراث مکتوب

به ترتیب شماره ردیف

۱. بخشی از تفسیری کهن به پارسی / ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری)؛ تصحیح دکتر سید مرتضی آیه‌الله زاده شیرازی
۲. فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد / محمد زمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان
۳. جغرافیای نیمروز / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عزیزالله عطاردی
۴. تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم / ابوالمظفر اسفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی
۵. فواید راه آهن / محمد کاشف (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمد جواد صاحبی
۶. نزهة الزاهد / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان
۷. آثار احمدی / احمد بن تاج‌الدین استرآبادی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح میرهاشم محدث
۸. دیوان حزین لاهیجی / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار
۹. تذکرة المعاصرين / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح معصومه سالک
۱۰. فتح السبل / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ناصر باقری بیدهندی
۱۱. مرآت الأكوان / احمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی
۱۲. تسلیة العباد در ترجمه مسکن الفؤاد شهید ثانی / ترجمه مجدالدیاء خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمدرضا انصاری
۱۳. ترجمه المدخل الی علم احکام النجوم / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۴. فیض الدموع / بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی
۱۵. مصابیح القلوب / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری
۱۶. الجماهر فی الجواهر / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.)؛ تحقیق یوسف الهادی
۱۷. تحفة المحبتین / یعقوب بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به اشرف محمد تقی دانش پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار
۱۸. عیار دانش / علینقی بهبهانی؛ به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی
۱۹. قاموس البحرین / محمد ابوالفضل محمد؛ تصحیح علی اوجبی
۲۰. مجمل رشوند / محمد علی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده و عنایت الله مجیدی
۲۱. شرح القبسات / میر سید احمد علوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۲۲. ترجمه تقویم التواریخ / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدث
۲۳. تفسیر شهرستانی المسمی مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار / الامام محمد بن عبدالکریم شهرستانی (قرن ۶ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب
۲۴. انوار البلاغه / محمد هادی مازندرانی، (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح محمدعلی غلامی‌نژاد
۲۵. جغرافیای حافظ ابرو (۳ ج) / حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی
۲۶. تائیه عبدالرحمان جامی / تصحیح دکتر صادق خورشاه
۲۷. رسائل دهمدار / محمد دهمدار شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح محمد حسین اکبری ساوی
۲۸. تحفة الأبرار فی مناقب الائمة الأطهار / عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱ هـ ق.)؛ تصحیح سید مهدی جهرمی
۲۹. شرح دعای صباح / مصطفی خونی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی

۴۴. رسائل فارسی جرجانی / ضیاء الدین جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی

۴۵. دیوان غالب دهلوی / اسدالله غالب دهلوی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدحسن حائری

۴۶. حکمت خاقانیه / فاضل هندی؛ با مقدمه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ تصحیح دفتر نشر میراث مکتوب

۴۷. لطایف الأمثال و طرایف الأقوال / رشیدالدین وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش آموز

۴۸. تذکرة الشعراء / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ - ۱۱ ق.)؛ تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی علامرودشتی

۴۹. روضة الأنوار عباسی / ملا محمد باقر سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی ارداهی

۵۰. راحة الارواح و منس الاشباح / حسن شعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سهری

۵۱. تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر / میرزا شمس بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۵۲. خريدة القصر و جريدة العصر (ج ۳) / عمادالدین اصفهانی (قرن ۶ ق.)؛ تحقیق الدكتور عدنان محمد آل طعمه

لوح فشرده (CD) دوره سه جلدی

۵۳. ظفرنامه خسروی / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده

۵۴. تاریخ آل سلجوق در آناتولی / ناشناخته (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح نادره جلالی

۵۵. خرابات / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح منوچهر دانش پڑوه

۵۶. محبوب القلوب / قطب الدین الاشکور؛ تحقیق الدكتور ابراهیم الدیباچی - الدكتور حامد صدقی

— طب الفقراء و المساکین / ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق وجیهه کاظم آل طعمه

۵۷. دیوان جامی (۲ ج) / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ - ۸۹۷ ه. ق.)؛ تصحیح اعلاخان افصح زاد

۵۸. مثنوی هفت اورنگ (۲ ج) / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ ه. ق.)؛ تصحیح جابلقا

۳۰. نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء / المیر محمد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی

— التصریف لمن هجز عن التألیف / ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی / ترجمه احمد آرام - مهدی محقق

۳۱. ترجمه اناجیل اربعه / میر محمد باقر خاتون آبادی (۱۰۷۰ - ۱۱۲۷ ق.)؛ تصحیح رسول جعفریان

۳۲. عین الحکمه / میر قوام الدین محمد رازی تهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی

۳۳. عقل و عشق، یا، مناظرات خمس / صائن الدین ثرکه اصفهانی (۷۷۰ - ۸۳۵ ق.)؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی

۳۴. احیای حکمت (۲ ج) / علیقلی بن فرچنای خان (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح فاطمه فنا

۳۵. منشآت میدی / قاضی حسین بن معین الدین میدی؛ تصحیح نصرت الله فروهر

۳۶. کیمیای سعادت / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی

۳۷. النظامیة فی مذهب الامامیة / خراجگی شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی

۳۸. شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه علامه حلی / تألیف علی الحسینی المیلانی

۳۹. تقویم الایمان / المیر محمد باقر الداماد؛ تحقیق علی اوجبی

۴۰. التعریف بطبقات الامم / قاضی صاعد اندلسی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح دکتر غلامرضا جمشید نژاد اول

۴۱. رسائل حزین لاهیجی / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید هندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین مهدوی

۴۲. رسائل فارسی / حسن لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی صدرائی خونی

۴۳. دیوان ابی یکر الخوارزمی / ابوبکر الخوارزمی (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق الدكتور حامد صدقی

۷۳. جواهر الاخبار / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن بهرام نژاد
۷۴. شرح الاربعین / القاضی سعید القمی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی
۷۵. مجموعه رسائل و مصنفات / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی زاده
۷۶. خاتناه / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش پزوه
۷۷. شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیهما السلام / میر حسین بن معین الدین مبینی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین
۷۸. لطائف الإعلام فی إشارات أهل الإلهام / عبدالرزاق کاشانی؛ تحقیق مجید هادی زاده
۷۹. جواهرالتفسیر / ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری؛ تصحیح دکتر جواد عباسی
۸۰. راهنمای تصحیح متون / نوشته جویا جهانبخش
۸۱. دیوان الهامی کرمانشاهی / میرزا احمد الهامی، تصحیح امید اسلام پناه
۸۲. شرح نهج البلاغه نواب لاهیجی (ج ۲) / میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی، تصحیح دکتر سید محمد مهدی جعفری، دکتر محمد یوسف نبیری
۸۳. دیوان مخلص کاشانی / میرزا محمد مخلص کاشانی، تصحیح حسن عاطفی
۸۴. زیور آل داود / سلطان هاشم میرزا، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی
۸۵. مجموعه آثار حسام الدین خوئی / حسن بن عبدالمؤمن خوئی، تصحیح صغری عباس زاده
۸۶. تذکرة مقیم خانی / محمد یوسف بیگ منشی، تصحیح فرشته صرافان
۸۷. سبع رسائل علامة جلال الدین محمد دوانی؛ تحقیق و تعلیق دکتر سید احمد تویسرکانی (در دست چاپ ۱۳۸۰)
۸۸. خلد برین / محمد یوسف واله اصفهانی قزوینی، تصحیح میرهاشم محدث
۸۹. ترجمه فرحة القری / محمد باقر مجلسی (قرن ۱۱ ق)، پژوهش جویا جهانبخش

- دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح زاد
۵۹. نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی / تألیف اعلاخان افصح زاد
۶۰. فهرست نسخه های خطی مدرسه علمیة نمازی خوی / تألیف علی صدرائی خوئی
۶۱. منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغة (ج ۲) / ملا عبدالباقی صوفی تبریزی (قرن ۱۱ ق)؛ تصحیح حبیب الله عظیمی
۶۲. فهرست نسخه های خطی مدرسه خاتم الانبیاء (صدر) / تألیف علی صدرائی خوئی، محمود طیار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابلی
۶۳. تحفة الأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء الأئمة الأطهار (ج ۴) / ضامن بن شدقم الحسینی المدنی؛ تحقیق کامل سلمان الجبوری
۶۴. القند فی ذکر علماء سمرقند / نجم الدین النسفی؛ تحقیق یوسف الهادی
۶۵. شرح ثمرۃ بطلمیوس / خواجه نصیرالدین طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۶۶. کلمات علیہ غزا / مکتبی شیرازی؛ تصحیح دکتر محمود عابدی
۶۷. مکارم الاخلاق / غیاث الدین خواندمیر؛ تصحیح محمد اکبر عشیق
۶۸. فروغستان / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛ تصحیح ایرج افشار
۶۹. مرآة الحرمين / ایوب صبری پاشا؛ ترجمه عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیانفر (در دست چاپ ۱۳۸۰)
۷۰. نامه ها و منشآت جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح عصام الدین اورون بسایف و اسرار رحمانف
۷۱. بهارستان و رسائل جامی / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح اعلاخان افصح زاد، محمد جان عمرآف و ابوبکر ظهورالدین
۷۲. سعادت نامه یا روزنامه غزوات هندوستان (فارسی) / غیاث الدین علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار

۹۰. سراج السالکین / گردآورنده ملامحسن فیض

کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش

۹۱. الآثار الباقية عن القرون الخالية / أبوریحان

محمد بن أحمد البیرونی، تصحیح پرویز اذکابی

۹۲. جذوات و مواقیت / میر محمد باقر دادماد؛

علی اوجبی

۹۳. دو شرح أخبار و ابیات و امثال عربی کلیلہ و

دمنه / فضل الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته،

تصحیح بهروز ایمانی

– البلبال القلاقل / ابوالمکارم حسنی (قرن ۷ ق.)؛

تصحیح محمد حسین صفاخواه

۹۴. هفت دیوان محتشم کاشانی / کمال الدین

محتشم کاشانی؛ دکتر عبدالحسین نوابی،

مهدی صدری

در دست چاپ

۹۵. بدایع الملح / صدراالفاضل خوارزمی؛

تصحیح دکتر مصطفی اولیایی

۹۶. فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق

(ع) چالوس / مقدمه سید رفیع الدین موسوی؛

به کوشش محمود طیار مراغی

۹۷. کتاب الأدوار فی الموسيقى / صفی الدین

عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر الأرموی

البغدادی

۹۸. تحفة الملوك / علی بن ابی حفص اصفهانی؛

تصحیح علی اکبر احمدی دارانی

۹۹. مستوی شیرین و فرهاد / سروده سلیمی

جرونی؛ تصحیح دکتر نجف جوکار

۱۰۰. الإلهیات من المحاکمات بین شرح الإشارات

/ لقطب الدین محمد بن محمد الرازی،

تصحیح مجید هادی‌زاده

۱۰۱. الأربعینیات لکشف أنوار القدسیات / القاضي

سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح

نجفقلی حبیبی

– عالم آرای امینی / فضل الله بن روزبهان خنجی؛

تصحیح محمد اکبر عشیق

– سندباد نامه / ظهیری سمرقندی؛ تصحیح سید

محمد باقر کمال الدین

– تاریخ نيسابور (مختصر السياق) / عبدالغافر بن

إسماعیل الفارسی؛ تحقیق محمد الکاظم

آدرس: تهران، خیابان انقلاب اسلامی - بین خیابان دانشگاه و ابوریحان ساختمان فروردین، شماره ۱۳۰۴

طبقه دوم، واحد ۹، ص. پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵، تلفن: ۱۳ - ۶۲۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۲۰۸۷۵۵

E-mail: tolid@MirasMaktoob.com

http://www. MirasMaktoob.com

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Written Heritage Publication Centre, in pursuing its cultural goals, has sponsored these goals through the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The Written Heritage Publication Centre

A MIRĀS-E MAKTUB BOOK

© Written Heritage Publication Centre, 2002

First Published in the I. R. of Iran by Mirās-e Maktub

ISBN 964-6781-68-3

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the prior permission of the publisher.

P R I N T E D I N T E H R A N

IŠRĀQ AL-LĀHŪT FĪ NAQD-I ŠARḤ AL-YĀQŪT

Al-Sayyid ‘Amīd al-Dīn Abū ‘Abdellāh
‘Abd al-Muṭṭalib ibn Majd al-Dīn al-Ḥusaynī
al-‘Ubaydilī

(681-754 A.H.)

Edited by
‘Alī Akbar Diyā’i



Mirās-e Maktub

Tehran, 2002